

ISBN – 13: 978 – 84 – 693 – 1388 – 6 y con depósito legal Nº 10/33418 en la *Biblioteca Nacional de España*. Editado por el Grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España.

Dodecafonismo: una “estética” del “concepto”.
Bifurcaciones aforísticas

Dodecafonismo: una “estética” del “concepto”.
Bifurcaciones aforísticas

Dr. Edgardo Adrián López
Salta capital, provincia de Salta, Argentina

2010

Esto que se travistió sin querer en un libro más, antes que los que estaban pendientes y en pendiente[1], bajo el aspecto de unas apostillas infinitas, se lo dedico a mi amigo anarquista Sergio Marocco, (a) *Jirafa*, pensador, guionista, poeta y escritor, quien rechazó el honor que le concedo pero en el cual insisto, por sus dolores, que son similares a los míos. Por sus búsquedas, que son parecidas a las mías; por sus muertes y renacimientos, que son cercanos a los que siento. Por su llanto contenido, como la sangre empaquetada, que se asemeja tanto a mis desencajadas noches. Por su audaz melancolía, angustia y por la frustración que acompañan a los "malditos", a los libres

Es perceptible y antiguo "[...] *en Lacan* [*determinado aristocratismo del pensamiento* ...] *La doctrina que* [...] *exponía* [... *la anhelaba conservar*] *secreta* [...]"

Jacques-Alain Miller

Todos comenzamos por ser "traicionados", dado que "[...] *la realidad que acudió ante nuestras intenciones* '*inocentes*', *nos llevó a ser lo que no queríamos ser* [...] *porque los otros y la historia decidieron lo que hicimos* [...]"

Gerard Horst, (a) André Gorz

Invaginaciones[2]

[1] Uno de los textos es la reescritura de un viejo hojaldre de juventud*, en torno a los *Manuscritos de París***.

*(López 2010a).
**(Marx Levy 1985a).
Aprovecho para aclarar que la citación se tuvo casi que "improvisar" para adecuarla a estándares internacionales y en simultáneo, respetar al máximo los palimpsestos sobre los que nos acodamos, que son el curso de postgrado impartido por el Dr. Chasin en 1988 y "A crise em desdobramento e a relevância de Marx", de Mészáros (la obra fue seleccionada de un *corpus* de 130 páginas –no nos es posible *justificar* el "corte", salvo que el artículo es un tema de "actualidad" [lexema que a su vez, anticipa mucho o nada...]).
Las "lagunas" en los datos bibliográficos se deben a que en las fuentes principales, no se indican los mismos con la prolijidad ineludible. Otros autores evitaron mencionarse porque se acepta que son convocados a escena, a título ilustrativo.

[2] Indico que soy doctor en Humanidades con Orientación en Historia, que es sobre lo que se efectúa cierto escarnio y burla; que soy Prof. Adjunto de *Sociología*, en una carrera que nunca mereció ni que aluda a ella, tal cual tampoco lo justificaba la institución que la alberga, aunque haya llevado a cabo y al cabo, ambas operaciones y operatorias, más por exigencias externas (las de la Universidad de Málaga), que por ser un neurótico débil que necesita el amparo de una institución frente a la que se postra en adoración "laica". Renuncio pues, de acá en más, a indicar esa "pertenencia" idiota a un *topos* de desempeño en la enseñanza (que tampoco creo que haya dejado mucho en unos aprendientes estupidizados por la creencia en que la academia es una "virgen" o "santa" a la que no se debiera "atacar" -?! [por alguna queja, dirigirse* a edadrianlopez@gmail.com]).

Me tienen verdaderamente, fastidiado las Madrinas, los alcahuetes, los Padrinos, los leninistas, los tibios defensores de *DDHH*, las feministas machistas, fálicas y resentidas, los marxistasleninistas, los burócratas, los mediocres, los partidos (sean o no leninistas), las organizaciones populares mesiánicas de estrategias "infalibles", los supuestos "herederos", los "próceres" revolucionarios, los "grandes" dirigentes, los endogrupos, los preclaros militantes, los "verduleros" del conocimiento (que trafican con posgrados y "devienen" de foucaultianos, deleuzianos o nietzscheanos, a barthesianos, sin el más mínimo escrúpulo –sólo porque ese "carnavalito" les permitirá "ascender" en una universidad igual de idiota que los travestidos). Me agobiaron los narcisistas, los envidiosos, los soberbios, los cobardes, los "neutrales", los "equilibrados", los que saben cómo vivir, los que dan lecciones, los perseguidores de cualquier nacimiento, los que no aprenden, los asesinos del alma, los esclavos. Me hartaron los seguros de sí mismos, los dogmáticos, los ciegos, los tuertos, los sordos, los incoherentes, los que se golpean la cabeza con ideales y son terribles con sus semejantes y sus familiares. Me cansaron los Papas, los Delfines, los Obispos, los Inquisidores, los Padres y sus infinitos nombres. Me saturaron los actos de pleitesía que se les "deben" ofrendar; ¡basta!

Yendo a otro nivel, delineo que el primer epígrafe general, que es el "ingreso" a este libro "pastiche", fue cincelado de (Miller 2009c: 201). Creemos que se aplica a Chasin, por sus desafortunadas sentencias en redor a la academia y al papel de los intelectuales, ejes que resaltamos en el hojaldre que se añade a la obra del marxista ortodoxo brasilero, en calidad de "sobrecostura", al decir del odiado Derrida.

La segunda cita que nos "recibe" en la apertura, proviene de un verdadero y desvergonzado panegírico a un pensador austriaco, refugiado en Francia, que es Gerard Horst, el cual, sin leer textos sustanciales del amigo de Engels, como los *Grundrisse***, se colocó en la tarea de profetizar sobre el fin de las labores, acerca de la muerte del proletariado y contra el socialismo, mixturando, tal cual es "tradicional" en los que ignoran obras esenciales de Karl, el "'socialismo' real", el leninismo, el sovietismo; batiendo a los

Cuando se convierte una escritura en "[...] *doctrina* [*cristalizada ...,*]*la doctrina* [...] *tiende a establecerse como* [...] *oficial* [... *y en*] *consecuencia,* [*se*] *pierde la libertad* [...] *de volver* [...] *a una obra* [...]"

Carlos Parra y Eva Tabakian[3]

En algún momento de octubre de 2009, mientras me hallaba de licencia por carpeta médica (que es plausible que se extienda hasta setiembre de 2011), a través y al través, de un correo electrónico "proveniente" de Brasil (como si fuera tan simple ubicar un espacio geográfico, en tanto "origen" de lo que vaga por un *no lugar* como Internet...), fue enviado a mis manos un palimpsesto marxiano (editado al parecer, en Alemania[4]), con el desafío, la propuesta de que no únicamente lo "ojeara", sino que le efectuara una crítica. La intención inicial era glosar el parsimonioso y agotador curso del "lusitano", mas, como éste alude a un hojaldre de Mészáros, se volvió impostergable realizar un desmantelamiento del citado autor, el que se concreta a partir de un breve texto suyo, que arribó a mis cansados ojos, por el mismo sendero que la obra del doctor que orquestó el curso. De allí entonces, que el palimpsesto se escanda en sus "habituales" tres Secciones.

En la Primera, se inserta la obra de Chasin. En la Segunda, el texto de Mészáros. En la última, se aglutinan mis apreciaciones en "ditirambos" aforísticos -aunque **no** *apriorísticos*...

Au fond, lo que sucedió fue que al igual que casi siempre que se me encomienda una misión de tal factura (cf. más "atrás"), sea de un amigo generoso, como el Dr. Paulo Alves de Lima Filhio, sea de un casual Jefe

---

partidos leninistas, al "marxismo"leninismo, etc., con lo que habría afirmado el suegro de Aveling (Münster 2008: 28).

* Es ineludible cultivar empero, la prudencia de no creer en nuestros propios "[...] *días con los ojos cerrados*" (Fuentes 1962: 18).
**(Münster 2008: 45).
Después de haber consultado múltiples libros de esa editorial, se me impone la conclusión y la sospecha que es una fracción de la empresa se halla dedicada al revisionismo sistemático, contra insurgente, anti marxista, anti socialista y anti obrerista, con respecto a cualquier alternativa que se curve del régimen actual, más todavía, si el desvío se halla inspirado en el admirado por Wolff.

[3] El "frontispicio" con el que se "asfalta" un recorrido desesperante y engorroso, al destejer nódulos que a estas alturas de las investigaciones propias y ajenas, alrededor del amado por "Lenchen", son una obviedad, proviene de Parra y Tabakian (2005: 120).

[4] (Chasin 1988: nota 21, p. 116).

de Cátedra que me asigna un libro para sintetizarlo, las apostillas principiaron a salirse de "caja", a derramarse y lo que "debiera" haber poseído la escala de unas limitadas notas, se convirtió en unos "axiomas" casi interminables, a pesar de las pocas o exiguas páginas que las glosas ocupan en comparación con la obra entera, gran parte de la cual está integrada por el hojaldre del "lusitano", texto al que me atrevo osadamente, a injertar, invaginar en apenas un "liquen", que son los aforismos ordenados por número, incapaz de sostener cualquier injerto, demasiado pesado para el grisverdeazul de los raros "vegetales" que crecen en el frío solitario de la tundra o en los bosques helados de coníferas, similares a los que conocí cuando tenía quince y me hallaba internado en un colegio salesiano, de orientación técnico/agrícola, en Río Grande, en la fría Tierra del Fuego.

Debo confesar, aunque lo reitere en el cuerpo de una obra[5] que procura validar el ninguneado dodecafonismo y abismarse en una suerte de "estética" minimalista de las nociones, que no domino más que mi lengua, el español mestizado de las Américas (y a veces, muy mal –precisamente, a raíz de mi obsesión por el estilo y por las correcciones infinitas...), que no es entonces, mi lengua, sino la que se impuso en los distintos niveles de enseñanza, que se ocuparon durante más de 500 años, de propagar celosamente, el universo simbólico del Opresor. Pero si no hablase la lengua del Amo, si no empleara la lengua de los que masacraron cerca de 90 de millones de hermanos indios (que tampoco son "indios", así de sencillo, sin los interminables "prolegómenos" que no podemos ejecutar ahora), continuaría siendo un colonizado, un subalterno, aunque sin las ventajas de un arma, como el de la escritura, que me posibilitara luchar contra el Opresor (incluido el que me aplasta por "dentro"), a pesar de situarme en análogo *topoi* simbólico. A los avasallados, a los hostigados, a los colonizados, no nos queda otra estrategia que la deconstrucción con las herramientas[6] que nos circuncidaron, previo incluso, a que naciéramos, dado que nuestros padres y demás ancestros, ya estaban igualmente castrados por la lengua del Amo, por su monolingüismo[7], que es el mío, pero con otro carácter, con otros fines; los del dichoso anarcomunismo que nos susurró poéticamente, en tomos como **El capital**, ese a quien regalé 21 largos

---

[5] Los márgenes simétricos empleados en el resto de mis libros, no pudieron ser conservados en toda la estructura de la obra, dado que había que mantener la paginación de los textos desmadejados, sin abismales cambios en su numeración original.

Ello fue inesperadamente útil, para resaltar nuestras *invaginaciones*, opuestas a las castraciones y circuncisiones, y para subrayar la parte de "sentencias" y aforismos.

[6] En paralelo, como apostrofa el genial, mañoso y elitista suegro de Miller, si el discurso del Tirano es un discurso semblante y del semblante, el discurso analítico no tendría que ser semblante, ni del semblante, ni semblantear, ni hacer semblanzas.

(Lacan 2009a: 15, 18/19).

[7] (Derrida 1998).

años de mi delgada vida, para que observemos centellear el horizonte *allende el Nombre-del-Padre*, aunque no fuera más que luego de muertos.


SECCIÓN I

"[... *Uma*] *universidade não pode ser regida pelo critério do voto universal* [...]*Um pró-reitor não pode ser indicado pelo voto, porque ele vai cumprir função técnico/científica precisa* [...]"

José Chasin

En algunas ocasiones, vemos emerger "[...] *los intereses específicos de un grupo o de un individuo que pretenden su autolegitimación (según el paradigma de Napoleón coronándose a sí mismo)* [...]"

Pierre-Felix Bourdieu

SUPERAÇÃO DO LIBERALISMO[*]

JOSÉ[**] CHASIN[8]

[*] Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em *Filosofia Política*, promovido pelo *Dep. de Filosofia e História* da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988.
A transcrição é literal.

[**] Professor do Departamento de Filosofia da *UFMG*.

[8] El inaudito primer epígrafe de Sección, fue entresacado del curso (1988: 156).
La "contestación" a esa apreciación infeliz y aristocrática de Chasin, es de (Bourdieu 2008: 273).

ÍNDICE [9]

I. A ONTOLOGIA EM GERAL

II. QUESTÃO ONTOLÓGICA EM MARX

III. COMENTÁRIOS BASEADOS NA BIBLIOGRAFIA ADOTADA

---

[9] Aquí y allá, de cuando en cuando, nos vimos en la situación de efectuar pequeños agregados entre paréntesis cuadrados para completar las frases. Nuestras expresiones de asombro o los breves comentarios, se hicieron entre llaves. También eliminamos reiteraciones innecesarias, como las que figuraban en el "Índice" original.

Por último, le dimos al curso una distribución ajustada al nuevo "Índice".

I

É muito diverso principiar uma reflexão sobre a questão ontológica hoje (e compreenda-se este hoje como algo referente aos últimos duzentos anos) do que tematizar esse problema anteriormente a estes mencionados duzentos anos. Quando até o século XVIII a questão ontológica era referida, o clima teórico que envolvia a questão era completamente distinto do clima teórico de duzentos anos para cá.

O problema ontológico é o mais antigo problema da reflexão filosófica que a história do pensamento registra. Não há problema mais antigo e não chega a ser um exagero dizer que aquilo que nós entendemos por filosofia, ou seja, aquela forma de pensar que tem origem entre os gregos, começou praticando ontologia sem que essa palavra então existisse e sem que os seus primeiros praticantes estivessem pensando em criar uma disciplina específica com um nome determinado.

O pensamento começou com a questão ontológica. Os pré-socráticos, aqueles que procuraram determinar o elemento primordial do universo, faziam uma reflexão ontológica na medida em que eles buscavam estabelecer qual a realidade efetiva do mundo, o que era esta realidade última do existente. No entanto, eles não denominaram essa busca nem de ontologia nem tinham por proposta criar uma disciplina específica nessa direção. A criação efetiva do ontologia virá um pouco à frente, trezentos anos depois, com as tematizações de Platão e, em especial, como disciplina estabelecida, com Aristóteles. Nem Platão nem Aristóteles, no entanto, intitularam esta reflexão de ontologia. O nome ontologia vai aparecer muitíssimo depois, será uma criação já na Alemanha a certa altura no século XVII. Em suma, levou dois mil anos para que este setor da reflexão ganhasse um nome, ainda que já havia ganho com Aristóteles uma descrição, um perfil, um lugar específico na imensa cadeia das ciências. Em Aristóteles, o nome que esta área da reflexão recebeu foi "filosofia primeira", ou seja, aquela que dá o fundamento para todas as demais ciências. Então, a ontologia é entendida como a base pela qual se torna possível o congregado articulado da ciência no seu conjunto. Ciência no seu conjunto sem a ontologia não poderia ultrapassar o universo de opiniões particulares sob faixas particulares. No entanto, a simples forma pela qual eu exprimo hoje a questão já traduz, em grande medida, a tematização do problema no interior dos últimos duzentos anos.

Ao colocar a ontologia aristotélica como base, como fundamento, como aquilo que gera a possibilidade da ciência no seu conjunto, eu dou ênfase e privilégio à questão do conhecimento, do saber, ou seja, eu acabo por dar um clima de colocação que configura como primeira relevância a fundamentação do saber, ou seja, eu priorizo a questão cognitiva. A ontologia, imperceptivelmente na minha exposição, ganha uma dimensão gnosiológica quando o problema ontológico tem a sua importância fundamental enquanto fundamentação do saber, e não enquanto sustentação e afirmação do ser, do existente, do efetivamente reconhecido enquanto tal. Veja que eu estou nesta altura manobrando entre duas acepções, dois campos: o campo do saber e o campo daquilo sobre o qual o saber se faz, ou seja, do ser, daquilo que é. Eu quero frisar que o decisivo na ontologia é a questão daquilo que é e não a questão gnosiológica, ou seja, eu não estou negando que a ontologia é base das possibilidades do saber, mas já é uma distorção encarar a ontologia prioritariamente como uma base do conhecimento, porque o prioritário é a sua afirmação do ser. A ontologia é o reconhecimento dos entes, daquilo que está ali, daquilo que temos diante de nós. O critério gnosiológico refere-se ao saber e, enquanto tal, ele se refere ao campo da subjetividade, ao passo que a ontologia, enquanto universo do ser, se refere à objetividade. Quando eu apresento a ontologia como base do saber, eu priorizo o saber e o ser só aparece como alguma coisa que tem importância porque sustenta a subjetividade, ao passo que o critério ontológico sustenta a objetividade enquanto objetividade, sustenta a objetividade por ela própria. Que tal coisa na história do pensamento, mesmo no interior da ontologia não procedeu com esta clareza, mas, ao contrário, procedeu com inversões violentas é um outro problema.

Platão, como crítico de Parmênides e formulador da superação da concepção parmenidiana de ser, chega a formular que o verdadeiro ser é um paradigma racional. O ser é uma inteligibilidade que existe como prioridade fundamental face as existências empíricas imediatas que se pulverizam, que se apresentam em sua dimensão de multiverso. O mundo das

idéias é o mundo ontológico em Platão. A verdadeira realidade é a idéia, só que a idéia não na subjetividade, mas fora da subjetividade. A idéia enquanto idéia na subjetividade para Platão, e por mais que importe frisar a importância de uma subjetividade esclarecida, cientificamente dotada, é uma pura reprodução e imitação da idéia que está num universo objetivo, fora da consciência das individualidades. O mesmo fenômeno (a racionalidade), com as variações específicas de um outro autor, Hegel, está num campo próprio, seu, que antecede o mundo da subjetividade racional. São soluções idealistas, mas isso não importa. Não é uma questão que se resolva simplesmente pela identificação: "são idealistas". É preciso se acostumar a não se vergar excessivamente ao menos à dicotomia idealismo/materialismo. Sem dúvida é uma clivagem importante, mas ela não resolve todos os problemas da reflexão, da filosofia e da ciência. Há péssimos materialismos e há idealismos que é preciso atentar. Dito de forma mais específica: há coisas muito importantes que os idealistas dizem, independentemente do fato de que é uma forma mistificada de dizer, mas que apontam para questões importantes e há simplificações materialistas grosseiras que não têm valor nenhum. Mas, abandonando o lado baixo da questão, o fato que eu ressalto é que o Platão ao idear o universo da racionalidade, da inteligibilidade, não reduz a razão a uma construção elaborativa do sujeito, a idéia existe independentemente do sujeito, ele poderá se apropriar ou não dela.

Se o mundo empírico para Platão é uma derivação do mundo inteligível, há interpretações em que uns dizem que sim e outros que não, mas provavelmente que não. Platão não está dizendo que o mundo empírico é uma conseqüência do mundo inteligível, como se o mundo inteligível fosse um útero gerador de empiricidades, a realidade empírica é decaída, é uma realidade em sua imperfeição. O que eu quero acima de tudo ressaltar é que este mundo das idéias no Platão não é aquele que habita a cabeça do filósofo, não é o mundo no interior da subjetividade do filósofo, não é a reflexão do filósofo, ainda que ele tenha por finalidade fundamental refletir sobre o mundo das idéias, isto é, trazer o mundo das idéias para si. Este mundo das idéias é algo objetivo, isto é, algo que não está no interior da subjetividade, pertence a uma exterioridade na subjetividade. Que objetividade é esta? É uma objetividade não concreta, mistificada, é uma invenção. Sem dúvida nenhuma, melhor que nós, Aristóteles deixou isso muito claro fazendo a crítica da teoria das idéias de Platão, dizendo que era simplesmente uma duplicação do mundo. Aristóteles, que viveu vinte anos em companhia do Platão, quando rompe com o platonismo, este rompimento é relativo, como quem pretende aperfeiçoar o platonismo, mas essas coisas são bastante complicadas.

O que eu estou ressaltando fundamentalmente aqui é apenas isto: Platão confere ao mundo das idealidades a verdadeira existência. Esta é uma perspectiva ontológica. Todo o meu esforço neste campo é tentar, na herança de duzentos anos, não falar da ontologia na perspectiva gnosiológica e aí a linguagem se torna mais difícil. Porque a perspectiva gnosiológica para falar de ontologia hoje gera distorções cabais. É como se a realidade passasse a ser só importante na medida em que ela é uma geradora de possibilidade da subjetividade. Eu nem estou dizendo que a realidade não é geradora de subjetividade, mas independentemente de gerar subjetividade tem a importância por ela própria. E no Platão a idéia não é um campo das possibilidades, é uma realidade. De sorte que o empiricamente realizado não é uma decorrência que efetivamente se deu de um rol maior. O mundo das idéias existe enquanto tal.

E se esta solução filosófica nos embaraça, é bom lembrar que embaraçou Platão a vida inteira. Ele se bateu com isto o tempo todo, ele tentou inclusive desembaraçar isto, mas acabava sempre reafirmando. Por quê? Porque há um "vício" no Platão. A ontologia, já no tempo dele, aparece amarrada demasiadamente à questão gnosiológica. O que eu vou querer chegar é o seguinte: o único pensador que realmente fez ontologia até as últimas conseqüências foi Marx. Por quê? Porque é o único a estabelecer o pensamento ontológico desembaraçado da questão gnosiológica, "recuperando" a disposição dos pré-socráticos, os únicos que também fizeram uma ontologia desembaraçada da questão gnosiológica. Talvez os epicuristas tenham sido, no mundo grego, os únicos também a se aproximarem de algo desse tipo, além de serem os materialistas conseqüentes do mundo grego. Esta é uma formulação do jovem Marx na tese de doutorado .

Historicamente Platão tem um "vício": que o ente já aparece extremamente articulado com a questão do saber. Mas há uma diferença em Platão que o distingue da maioria dos pensadores da quase totalidade. Há uma identidade de três pontos, de três termos: SER = VERDADE = IDÉIA. Então, a verdade é objetiva. E este é o "vício": na medida que eu identifico o ser à idéia, isto faz com que ele não possa ser real, concreto, empírico. Isto faz com que a verdade saia do nosso mundo e seja o mundo das opiniões.

Uma opinião para um grego, especialmente para Platão, não é um palpite, mas é uma posição enunciada da qual não se tem condições de dar seus fundamentos últimos, enfim, é um palpite fundamentado, mas não fundamentado até o fim, isto é, é uma verdade cuja demonstração cabal é impossível. Nós temos de opinião uma outra acepção, às vezes nem tanto. Quando nós nos manifestamos dizendo: "eu vou dar a minha opinião", na maioria das vezes a pessoa que assim anuncia o seu discurso, não declara que vai fazer um palpite, ela declara que vai transmitir um pensamento que ela considera razoavelmente sustentável. Entra muito mais em jogo hoje em dia principalmente a idéia de não ser dono da verdade. Há os que concordarão, há os que discordarão, ela, respeitando a liberdade alheia e aceitando a liberdade de ser criticada, apresenta uma opinião. Então, uma opinião entre um grego é algo mais forte, aí se distingue do palpite, mas verdade não é opinião, é algo demonstrável, não passível de refutação, é cientificamente estabelecido, não há que discordar porque discordar seria deslocar-se para o campo extra/científico ou demonstrar que o universo científico daquela verdade é equivocado e por decorrência um campo científico verdadeiro tem que ser articulado.

Platão faz situar a verdade no mundo do ser, mas o ser está situado fora da efetividade vivenciável, só pensável. No Platão não se trata apenas que a ontologia esteja intimamente articulada com o problema gnosiológico, mas sim perceber que a solução ontológica dele (ser) é diretamente em si o sabido. Não se trata que a verdade seja uma relação entre ser e idéia, ou seja, de objeto e sujeito, não é isso. De duzentos anos para cá na teoria do conhecimento em geral o que é o conhecimento, e dentro do qual a verdade é o buscado, se não a relação entre sujeito e objeto. Em Platão a verdade é diretamente o objeto sabido e a idéia não é a idéia de um sujeito, mas é o próprio ser. E a idéia que está no interior de um sujeito é a reprodução da verdade inteligível.

O problema da duplicação que o Platão ficou embaraçado: se cada coisa no mundo real, cotidiano, tem no universo da inteligibilidade o arquétipo, eles são tão numerosos quanto os fenômenos, eles são tão multiversos quanto o próprio multiverso da empiricidade. Aristóteles foi radical neste sentido, no sentido mais legítimo do termo radical, ele pegou a coisa em suas últimas raízes. Pela duplicação há um infinito. Em suma, isso que parece ser tão brilhante do ponto de vista da formulação, acaba cognitivamente impedindo a própria cognição e passando inteiramente para o território da especulação.

Em Platão, objeto já é o nome da coisa na relação cognitiva. Falar em objeto já é ter adotado como pressuposto a gnosiologia. Objeto é a coisa formada na relação cognitiva. Nós falamos com toda tranqüilidade o tempo todo em objetos e na maioria das nossas cabeças o objeto é aquela coisa, mas não é aquela coisa. Rigorosamente falando, o objeto é aquela coisa na relação cognitiva, portanto, não é mais nem ele nem a minha subjetividade, mas o resultado dessa relação. E a relação cognitiva, portanto, dissolve o objeto. Partir de um principio gnosiológico é dissolver o princípio de realidade e é isso o que os últimos duzentos anos vêm fazendo. Neste sentido é pior do que fez o Platão porque se a idéia é o ser, ele não dissolveu o ser em objeto da cognição nem a idéia. Para nós é muito difícil porque idéia é sempre o que está dentro da cabeça, para o Platão está fora. E é uma grande tolice, por exemplo, indagar onde é que fica o mundo das idéias, no sentido de estabelecer um espaço geográfico, sublunar, mas essas alusões que existem n'a **República** são metáforas. O mundo das idéias é o universo do inteligível, só que o inteligível não é aqui concebido como subjetividade cognitiva. É que nós vivemos num pudim cognitivo há duzentos anos. Tudo é relação cognitiva. É uma distorção monumental a partir de Kant. É a liquidação da coisa no sentido de objeto, ou seja, ganhamos o objeto e perdemos a coisa.

O que é a coisa? É o ente enquanto ente. Por exemplo: a garrafa enquanto ela própria independentemente da relação dela comigo. O que é a essência da garrafa? O eidos, do grego, no Aristóteles é uma coisa da coisa. A causa formal não é da cabeça, mas é a causa final, teleológica. A causa formal que demanda numa teleologia é a causa final pela mediação de uma causa eficiente, que é o operador que fabrica a garrafa. É distinta a forma concebida como a lógica deste objeto, que é produzido por um sujeito habilitado a isto, da reflexão formal do tipo lógico que é um esvaziamento de todos os conteúdos porque a forma da garrafa está intimamente identificada com a materialidade dela, causa material. A relação entre causa formal e causa material: se eu tenho uma estátua de mármore, ele já não é mais possível de existir fora da forma da estátua. Ora, se eu destruir a forma dessa estátua, eu volto a ter mármore sob uma outra forma. O mármore que estava presente na estátua não é o mesmo que está presente agora na destruição da estátua. A forma não é algo exterior à coisa que a coisa recebe, ou melhor, a forma uma vez materializada, objetivada, pertence à coisa de forma indissolúvel. E entre a forma

mentada que guiou os passos na causa eficiente, esta sim, nunca é idêntica à forma que a coisa recebe. Mas, e aí vai ser brilhante no Marx, a forma teleológica aqui transmitida é a subjetividade tornada coisa, que se fez mundo. Se eu disser que a garrafa é plástico, recipiente de água, tampinha, etc., etc., eu não estou dizendo mentiras, mas isso é insuficiente para eu dizer que é uma garrafa. E para que ela tenha efetivação hoje ela tem que ser acima de tudo uma mercadoria. Se eu tudo disser da garrafa e não disser que ela é mercadoria, está faltando aquilo que o Aristóteles chamaria de substância. A substância dela é o conjunto das relações humanas que a tornou existente. Esse conjunto das relações humanas que tornou a garrafa existente, o maço de cigarros, a mesa, cada peça de roupa que usamos, é fazer de todas essas coisas mercadorias. E se mercadorias não fossem, coisas não poderiam ser. Empiricamente jamais alguém vai descobrir a noção de mercadoria. Concretamente, analiticamente é que se agarra o fluxo da determinação de mercadoria, mas não empiricamente.

Eu estou querendo configurar, tornar transparente que existe um critério gnosiológico e um ontológico e que nós vivemos substancialmente esmagados pelo critério gnosiológico, que nos faz perder exatamente o objeto. Veja o paradoxo desses duzentos anos. A recuperação, portanto, do prisma ontológico, que nos volte a permitir o acesso à coisa, é precisamente porque nós passamos a compreender que a verdade não é uma relação, mas é algo do ser. Porque a verdade nada mais é do que a reprodução conceitual do ser. A verdade não existe fora de mim, só existe em mim, mas que este em mim é uma reprodução do ser. Isto (SER=VERDADE) é muito mais complicado de ser feito. Que simplesmente se encontra na solução platônica que o identifica. Partir do ponto de vista gnosiológico é partir do sujeito; partir do ponto de vista ontológico é partir do objeto.

O problema kantiano, por vias bastante diversas das de Platão, configura o que pode ser chamado de idealismo subjetivo. Se em Platão a verdade é uma exterioridade ao homem, idêntica ao ente, em Kant a verdade é, inclusive, uma coisa de nível ainda mais baixo porque é uma mera construção da subjetividade. O que temos em Kant como ponto de chegada que surgiu com Descartes: a verdade é uma organização da subjetividade. Em Kant chegamos ao ponto máximo na medida em que o elemento fundamental, essencial, decisivo da coisa, seu nômeno, aquilo que faz dela ela própria, é inacessível cientificamente. A coisa-em-si é uma abstração, é algo que habita as coisas e que no entanto cientificamente é inabordável porque na teoria do conhecimento do Kant faz com que nós só possamos conhecer alguma coisa a partir da organização, através das nossas faculdades mentais, dos dados empíricos. São as formas a priori do entendimento que organizam as experiências. O fenômeno não é aquilo que acontece na objetividade em Kant, mas já é aquilo que resulta da relação do sujeito com o objeto na experiência. O fenômeno é um pedaço que pertence a um mundo externo e a um mundo interno na subjetividade. Nasce o dia, surge o sol, a claridade se faz; desce o sol, a noite se faz e a claridade desaparece. Estes fenômenos não são coisas da natureza. Assim descritos eles já são o produto da relação de um observador com acontecimentos que se põem. Porque a subjetividade em Kant é aquela que torna possível a experiência. Uma coisa que já ocorria em Descartes. Sem um eu desta natureza, que Kant chamara transcendental, a experiência não é possível.

Em suma, no idealismo que vem do Descartes e culmina com Kant, no interior de cujas tematizações nós estamos metidos, o sujeito é o organizador do mundo. Portanto, o nosso conhecimento não apanha o mundo, mas é a ordenação subjetiva do mundo. Isto é a negação do ponto de vista ontológico. O mundo objetivo enquanto tal é, sob este aspecto, inabordável.

O que é que foram os últimos cem anos em relação ao Marx? No fundo uma bizarra discussão sobre o estatuto científico do seu pensamento. No Marx não faz o menor sentido porque perguntar isso é anular a perspectiva ontológica de que ele põe. Marx é a resposta radical a Kant, é a negação de Kant. O drama que se põe é este. Para provar que Marx segue ou nega Kant, segue este ou segue aquele, todo essa discussão, em larga medida constituidora de uma vaga sufocante, conduziu ao longo de todo o século, especialmente a partir da década de 60, a uma discussão própria. Qual é a sua legalidade científica, isto é, o que é que, em Marx, estabelece os padrões de certeza? Em Marx o que estabelece a certeza é o desvelamento do objetivo, com uma ênfase monumental à subjetividade. Não há autor que leve mais radicalmente a subjetividade enquanto valorização do que Marx, mas o problema é como é tratada esta subjetividade. O fato de Marx se insurgir com o critério de subjetividade, não significa que ele rejeite a importância dela. Ao contrário, é uma extrema elevação da importância da subjetividade, recusando-se aos chamados estatutos da cientificidade que não passam de tematizações sobre a subjetividade.

Se a reflexão principia pela investigação das possibilidades do saber, ela investiga exatamente o que não pode resolver naquele momento. Ela distorce todo o aparato científico. Por que é que o Marx é hostilizado em larga escala academicamente, independentemente de questões políticas? Porque ele é a negação de todo conjunto de posições existentes dentro da universidade do ponto de vista científico. Sejam quais forem as atividades e discrepâncias de um cem número de posições, todas elas, na medida em que se rearticulam a realçar enquanto gnosiologia, são contrapostas a Marx. Que não é uma posição gnosiológica, mas é ontológica. Esta é a questão extremamente sutil que reduz, por exemplo, as largas discussões sobre método em Marx a uma absurdidade cavalar. Sob este prisma, tomar as discussões do Althusser, do Galvano Della Volpe, do Giannotti no Brasil, tal como eles fizeram, são absurdos. E tentam estabelecer precisamente qual é o caráter epistêmico da doutrina para que a partir disso ela possa se constituir. Este não é o caminho de Marx, ao contrário, é o caminho negado por Marx. O que não significa que não haja uma ciência em Marx, uma reflexão sobre ela e uma reflexão sobre método, mas ela é decorrente da questão ontológica e só podia ser assim. Ele é o único a ser coerente na postura ontológica em toda história da filosofia. Ele desvencilha a questão ontológica da gnosiológica. Não se deixa embaraçar pela questão gnosiológica do ponto de partida, mas ela aparece no seu devido lugar mais à frente.

Que tudo isso no Marx nunca esteja tematizado tratadisticamente é a pura verdade. O conjunto de sua obra é um imenso queijo suíço onde os buracos são maiores do que as partes carnudas, isto é, problemas não tematizados que vão levar sei lá quantos séculos para serem tematizados. Mas os ligamentos existentes, as carnes, oferecem pontos de partida para estas tematizações. Ninguém pode se dirigir ao Marx esperando encontrar um conjunto elaborado onde a questão ontológica, gnosiológica e infinitas outras estejam já ali prontas.

Aliás, Aristóteles talvez seja provavelmente ainda mais lacunar do que Marx. A idéia de que existe um Corpus Aristotelicum é uma pura aberração gerada muito mais na Idade Média do que em qualquer outro momento. Não existe no Aristóteles um conjunto de obras prontas, desenhadas, acabadas. O que existe é um conjunto de anotações, fragmentos e isto é uma cesta de pedaços que os organizadores articulam de modos diversos —onde colocar este ou aquele pedaço onde as lacunas são extremamente numerosas, predominantes em relação às partes efetivamente elaboradas— o que não diminui em nada o pensamento de Aristóteles. Porque estamos muito mal acostumados a pensar que o pensamento tem que ser como uma bola, cada segmento dessa bola vai colar um no outro de tal forma que a esfera apareça em sua integridade. Não há nenhum grande autor assim. Passa essa idéia de um corpo com braços, pernas, nariz, ouvidos, tudo no lugarzinho, quando nos grandes autores a coisa é toda uno. São aflorações, trechos, pedaços penosamente colocados, enfim, a busca disto é muito mais áspera do que o livro didático imagina.

A partir do século XVI, se formula historicamente a possibilidade da individuação porque antes disso não há o que pensar em termos de individuação. Não existem indivíduos antes do século XVI, eles vão surgir a partir daí. Antes o indivíduo nada mais era do que uma singularidade como uma planta, um coqueiro, um boi, um cão. Quando a individuação, portanto, aparece com um florescimento real de possibilidade, a ênfase sobre o sujeito cresce e é uma das componentes da antropologia, mas com um risco muito sério de tornar a individualidade o centro organizador de mundo. Ora, é bem verdade que são os homens por suas ações que constroem o mundo dos homens. Isso não nega de modo nenhum a idéia de classes sociais porque a classe não é outra coisa que o conjunto dos indivíduos. Não existe uma classe antes dos indivíduos. O que marca o nascimento de uma classe efetivamente é a aquisição da consciência. A subjetividade é que torna uma classe, classe. Agora, que o indivíduo seja o produtor de seu mundo, mas o indivíduo social, em sociedade, o indivíduo não como centro, mas como topo do mundo. E a antropologia falha terrivelmente quando ela pensa em organizar o mundo sobre o indivíduo. É a subjetividade que começa a organizá-lo quando o mundo está organizado independentemente do indivíduo. Só o mundo humano é que se organiza a partir dos indivíduos porque cosmicamente o mundo é o que é independentemente dos indivíduos humanos. Neste sentido é que a ontologia grega e medieval eram tremendamente superiores.

Como é que é concebida a questão? Há um universo que subentende uma determinada ordem e na ordem cósmica há um lugar do homem. E conhecer o homem, portanto, é conhecer o seu lugar no cosmos. Conhecer a objetividade do mundo é conhecer onde se situa, num dado espaço, o homem. Conseqüentemente, conhecer o homem é conhecer o seu lugar no cosmos. Obviamente, dado as minhas convicções, eu não preciso aí ter uma solução do tipo medieval:

Deus. Vale a pena lembrar que os gregos também centravam momentos culminantes à idéia do Deus aristotélico. Um Deus reduzido a uma importância muito pequena. Um Deus que simplesmente aparece para desencadear o movimento do mundo. O Deus de Aristóteles é um mecânico que acionou um relógio e vai dormir ad eternum. Que a Idade Media tenha transfigurado isto é um outro problema, mas o fato dela ter feito isto, não significa que uma ontologia greco-medieval não tivesse esta coragem intelectual muito importante de saber relacionar parte e todo enfaticamente do ponto de vista da objetividade.

Objetividade é o limite de uma intelecção objetiva em cada momento. É um fato que dirá um grego no tempo de Platão e Aristóteles em face de uma tematização da história. É impossível, não há história em Aristóteles. Mais do que natural. A um grego da época de Aristóteles no máximo que se poderia pensar era uma estreita cronologia. É a infância da humanidade. A história mal havia começado. Marx tem uma formulação não sobre os gregos, mas em geral sobre a possibilidade do saber em que explica perfeitamente isto nos gregos. Por que é que eles não podiam ter uma visão da historicidade? O desprezo de Aristóteles pelos historiadores: superiores são os poetas porque tematizam o impossível e não meramente o que aconteceu. O poeta é importante porque ele é uma reflexão das possibilidades. Claro que, neste sentido, ele é muito mais importante que o historiador, porque o poeta é aquela subjetividade que põe.

Eu estou enfatizando esta questão aristotélica porque há muito disso no Marx, inclusive, ato e potência. É fundamental pensar em ato e potência para entender Marx, ou seja, por que essa perenidade, se a gente pensa no Marx, da tematização grega? Porque há uma visão de universalidade, há um senso de objetividade, ou seja, um senso ontológico dos gregos mesmo quando são idealistas. Mas eles se vêem embaraçados fortemente com a questão gnosiológica.

O nascimento da ontologia, a não ser nos pré/socráticos, logo que ela começa a abrir um pouco as asas, isso vai acontecer com Parmênides, imediatamente ela se embaralha, ela se embaraça e de algum modo tem conexões gnosiológicas. E isto vai acabar acontecendo em toda a ontologia. Mesmo na ontologia pós-kantiana porque apesar de negada por Kant, não morre. É um fenômeno histórico-filosófico muito significativo, muito curioso. Kant, século XVIII, veda, interdita a possibilidade de uma ontologia a nível da sua **Crítica da Razão Pura**. Nenhuma ontologia científica poderia ser constituída. Que n'**A Crítica da Razão Prática** reaparece a possibilidade de uma verdadeira ascese ao mundo real, é uma outra questão. Que está mais vinculado às contradições do interior do pensamento kantiano. Que não é também aquela coisa harmônica. E Kant é gigantesco porque ele é o ápice de uma crise, mas não a solução. A ontologia pós-kantiana e pós/marxiana também vivem embaraçadas na epistemologia. Contemporaneamente negando as próprias possibilidades do saber.

Há uma corrente predominante: a corrente ontológica heideggeriana funesta que recentemente acabou de aparecer um livro, que vai fazer um barulho no mundo inteiro, de um chileno que vive na Alemanha chamado Victor Farias. **Heidegger e o Nazismo**, "comprova" [que] Heidegger [não foi ...] militante do partido do Hitler. Com esta estória de que foi por oportunismo ou por receios disto ou daquilo, Heidegger teria aderido ao partido hitleriano para efeito de salvar a universidade. Isto é uma mentira. Era militante da pior ala do nazismo, do Röhm, aquela que Hitler mandou exterminar num determinado momento. Esta é a dicotomia de Heidegger com Hitler. Porque a ala dele foi exterminada. A teoria heideggeriana que este livro mostra é um fascismo-nazismo espiritual. Leva as questões de raça às últimas conseqüências. É preciso realmente partir, onde já se tem com este livro alguns elementos, a um combate sem tréguas a esta corrente que é muito difícil porque do Heidegger se desdobram, por várias linhas, coisas hoje extremamente dominantes. Bastaria mencionar que Foucault é o heideggerismo francês. Eu fico estarrecido de pensar que o século XX esta sob o domínio intelectual de um nazista. Não é uma brincadeira. A relação dele com o partido nazista é definitiva. É um mentiroso. Basta pensar num depoimento que ele deu em 1965 sobre as relações com o nazismo. É um sujeito que dedurou colegas, tirou gente das cátedras, eliminou associações de docentes e de estudantes. É um monstro nazista. A coisa é muito séria, muito grave.

Este chileno foi aluno do Heidegger e vasculhou todos os arquivos possíveis. O livro não precisa ser extraordinário do ponto de vista filosófico, mas como levantamento histórico. Um sujeito que iniciava e terminava as aulas, apesar disso não ser obrigatório, com a saudação nazista. Ele é o formulador da ontologia dominante do século XX. É a ontologia pós-marxiana de maior influência no mundo e é a ontologia antípoda à ontologia de Marx. Duas editoras alemãs se negaram a publicar o livro. O livro foi escrito em espanhol e em alemão. E eu acho muito interessante e sintomático que tenha sido um latino/americano a pegar isso.

Heidegger é nazista. Da ala mais radical e funesta que o próprio Hitler não aguentou e mandou exterminar. Hitler vai ao poder em finais de janeiro de 1933 e o grupo mais fanático é do Röhm: de herança anti-semita, nacionalista, extraordinariamente anquilosada de uma religiosidade funesta, as piores tradições do itinerário alemão. Röhm é chefe militar deste grupo e Heidegger tem exatamente conexão com ele. Esta facção do partido nazista é tão buliçosa, tão fanática que ela não é confortável no partido do poder e o Hitler manda exterminar o grupo inteiro. Röhm e todos os comandados são liqüidados e este episódio ficou conhecido na história do nazismo como "A Noite das Facas Longas". Há um outro latino americano que escreveu um livro há uns vinte anos atrás que narra o episódio da invasão do grupo.

Que o pensamento do Heidegger é comprometido radicalmente com o irracionalismo é tão transparente que o Lukács já em fins da década de '40 tinha configurado. Portanto é claro que o Heidegger é um irracionalista. Uma filosofia das mais problemáticas, das mais funestas. Todo este molho que existe contra a razão é a ontologia heideggeriana que tenta isto. O combate à luta contra o pensamento irracionalista é muito difícil. Heidegger é o sujeito de maior penetração na universidade brasileira, nos departamentos de filosofia. A maioria dos colegas, absolutamente desamparados diante de um negócio desse, simplesmente vai reagir dizendo: "não misturemos os universos". Ora, para alguém poder estabelecer rigorosamente as conexões entre pensamento político e pensamento filosófico vai atingir aquilo que é a determinação social do pensamento. Como se a filosofia fosse alguma coisa sem raiz, algo que plana em céu azul. Sem dúvida nenhuma, esta nossa segunda metade do século foi o caminho da desrazão e Nietzsche nunca esteve tão forte quanto atualmente.

O que é Heidegger? É a expressão nietzscheana levada às ultimas conseqüências com maior explicitação. O antídoto a isso é a ontologia marxiana {?!}. O grande inimigo teórico do marxismo é Heidegger, vem de Heidegger. Este confronto, historicamente desfavorável no momento onde a razão agora tematizada sem mistificações a que chega Marx, está subjacente a este caudal que é uma crise não apenas intelectual, mas mundial em todos os planos. O mundo em crise faz com que o Heidegger seja o crítico espiritual dos nossos tempos. Respiramos hoje lamentavelmente, desgraçadamente, o clima dominante do nazismo.

Aquela formulação que eu fiz várias vezes diante do futuro próximo. Eu dizia sempre: eu nos vejo muito mais próximos de uma nova Idade Média do que ao mundo da racionalidade, da liberdade, da felicidade, do homem se tornar agente da própria história. A nova Idade Média e o novo nazismo não significaria a perseguição clássica, mas é um novo obscurantismo. E Heidegger é um filósofo anunciador do obscurantismo. É a batalha pelo obscurantismo. É a recusa em ver a verdade. A criação de uma ontologia mistificadora. Agora os marxistas deviam pegar a obra dele, destrinchá-la e liquidar com ele. Nós estamos num mundo deletério, num mundo da antiverdade, da anticiência, da destruição, independentemente da consciência desses autores (de Nietzsche a Heidegger passando por Foucault, Castoriadis, etc.). Não é à-toa que contemporaneamente está havendo um renascimento do kantismo, um retorno a Kant no plano ético-político. Porque diante da avalanche heideggeriana era de se esperar uma reação, embora sendo de forma fraquinha. Mas antes recuperar Kant que prosseguir num Heidegger.

O que é o pensamento do *CEBRAP*, da ala de esquerda do *PMDB* com Fernando Henrique, com Giannotti, do *PT*? É uma retomada de uma política racional que resulta neste reformismo boboca que a gente está vendo. Com medo inclusive de tocar o dedo mais fundo. Então, nós vivemos num mundo filosoficamente apodrecido. Eis o mundo filosófico. Precisamos romper também com essa idéia, que vem dos gregos e que eles não praticaram, da contemplação intensa, pura, de ficar visionando tudo. Não é isto. A filosofia é o campo de guerra. É, intelectualmente, o campo mais agudo da guerra. Qual é a alternativa para o Heidegger? É o Marx, não é Kant. Por que é que não vai ser mole derrubar o Heidegger e fazer com que as maiorias das academias acabem com ele? Porque no lugar dele cabe o Marx. Tirar alguém do lugar não significa deixar o espaço aberto. Repõe alguma coisa. Porque filosofia é teleologia, filosofia é propor.

O aparecimento do que se chama de filosofia ocorreu de fato na Grécia. Não nasceu do vazio, de repente, como uma gênese espontânea do nada. Nada deriva do nada. Mas o que se observa no nascimento do pensamento filosófico é uma mutação no emprego da racionalidade. O surgimento da filosofia é o início de um novo modo de empregar essa faculdade humana que é a razão. Eu até sou tentado a dizer que: o surgimento da filosofia é o inicio da própria racionalidade. Mas isso dá a impressão de que de repente aparece uma razão no mundo. Então, o mais preciso é afirmar que a racionalidade, em sua constituição (600 anos a.C.), apresenta uma

mutação altamente significativa. É a passagem de uma prática cosmogônica para uma prática cosmológica. A reflexão grega, até então, está fortemente consubstanciada nos produtos mitológicos que caracterizam a sua ideação. Ela está presente e testemunhada nos poetas Hesíodo e Homero que são a grande expressão desse pensamento cosmogônico. Era uma afirmação e explicação do mundo através de mitos.

Sem entrar em nenhuma discussão do que seja um mito, bastaria dizer que é algo não racionalmente sustentado. O que não quer dizer que ele seja privado de toda e qualquer racionalidade, ou seja, o mito para simplesmente ser mito tem que ter uma lógica. Ele não está privado de uma logicidade. E entenda-se aqui a distinção entre racional e lógico como graus, onde o lógico é um grau inferior ao racional, ou seja, o mito tem que ter uma articulação explicitável, compreensível. Para ser mito ele precisa ser capaz de ser dito e compreendido. Se ele não tivesse racionalidade nem logicidade nenhuma, ele seria inexprimível e impensável. De modo que ele tem um dado grau de racionalidade que é esta logicidade. O mito, ao se explicitar logicamente, no entanto, não satisfaz exigência de comprovação racional. Ele não se fundamenta. Uma das sustentações míticas está precisamente na repetição, ou seja, na tradição. Os antigos assim pensavam, nós pensamos porque os antigos assim pensavam. Na ausência de melhor argumento, de melhor sustentação isto funciona. E a explicação anterior aos séculos VI/VII a.C. entre os gregos, o mundo explicado por essas pequenas comunidades agrárias que caracterizam o grego, mas que já são altamente significativas e importantes, elas já têm elementos de cultura decisivos. Tanto que produzem uma poesia da qualidade que sabemos. Esta poesia é o lugar mais expressivo dessa cosmogonia, isto é, da explicação do mundo que não atende a uma sustentação racional efetivamente vigorosa. Tem a sua logicidade, é pensável e exprimível, funciona socialmente, ou seja, ela atende as demandas de ideação da sociedade. E nesta época dá-se um desdobramento evolutivo grego: as tribos gregas se ampliam, há um crescimento grego, há uma complexificação da vida e a ideação mitológica, cosmogônica torna-se insuficiente para novos padrões da sociabilidade.

Não é que tenha ocorrido repentinamente o advento de uma racionalidade que passa a exigir maiores e melhores padrões do que o advento da racionalidade mítica. É que a racionalidade mítica passa a ser insuficiente para guiar a produção e reprodução da vida no contexto grego daquele momento. Esta é uma determinação extremamente genérica e, como tal, muitíssimo abstrata. Em termos de produção e reprodução da vida eu não estou pensando pura e simplesmente na reprodução seja ela biológica, seja ela em produção de alimentos, mas da reprodução da vida humana e, como tal, está embutido nisto a reprodução do espírito. Como reprodução do espírito: a demanda de respostas culturais mais sofisticadas.

Os primeiros pensadores gregos, aqueles a quem já se atribui o título de filósofos, continuam a trabalhar temas e conteúdos da fase cosmogônica. Nesta passagem do cosmogônico ao cosmológico não são os materiais que substancialmente se modificam, quer dizer, a forma do tratamento, ou seja, é a forma da ideação, não os conteúdos do ideário. Já na fase cosmogônica, e nesta fase há toda uma influência inclusive no oriente, há uma tentativa de explicar o mundo pelo seu elemento fundamental. Que coisa o mundo é feito? E as respostas tão conhecidas: é a terra, a água, o ar, o fogo, o apeiron. Coisas equivalentes, semelhantes, paralelas, próximas a tudo isso existem em todas as cosmogonias, inclusive, orientais. Isso em primeiro lugar mostra que entre a cosmogonia e a cosmologia não existe um fosso. Como hoje nós somos levados a crer que entre mito e razão exista um buraco, de tal modo que um não pode transitar na direção do outro. Claro que são coisas perfeitamente discerníveis, mas o que eu estou querendo mostrar é que o mito não é algo inteiramente despossuído de articulação, nem que a racionalidade não possa trabalhar matérias, objetos, temas que já estivessem presentes no outro campo. Há esta passagem em grau, mas ela é em si uma mutação fortemente de natureza, ou seja, enquanto o discurso mítico é puro e simplesmente categórico, afirmativo, a demonstração cosmológica, a logia de alguma coisa é um discurso probante.

Desse modo, nós que vivemos num mundo fortemente atravessado com um dado tipo de racionalidade, nosso comportamento cotidiano, no entanto, é um constante afirmar, na maioria das vezes, categórico, porém nem um pouco probante. E dá para pensar em coisas do tipo: "eu sou assim", "ele é assim" —são mitos. São afirmações face às quais nós não temos condições naquele momento de estabelecer uma apreensão sustentável. Dizer "eu sou assim" é simplesmente dar afirmação, ainda que verdadeira, intemporal a algo que é substancialmente mutável. Que quer dizer "eu sou assim"? "Eu sinto assim"? "Eu penso assim"? É fundamentalmente mítico. É uma "verdade" que não paga o preço da prova. No chamado "saber

popular" o mito é uma presença muito forte. Às vezes o mito contém de fato uma verdade, mas ele não é sustentado por alguma coisa. A passagem da cosmogonia à cosmologia é que exatamente este ponto se altera. Afirmar, ainda que dentro de um universo razoavelmente lógico, não é o bastante. É preciso racionalmente demonstrar por mais simples, reduzida ou estreita que seja aquilo que é afirmado. E a afirmação acompanhada dessa demonstração obedece às exigências da racionalidade, ou seja, o afirmar, ao ser demonstrado, só pode tolerar que na demonstração tomem parte elementos que se sustentam racionalmente, ou seja, por si, que não depende da minha vontade, da minha inclinação, do meu desejo, etc., etc. É algo que se põe na coerência de si próprio. Sempre pensando no sentido de uma razão que é o resultado, a aquisição a partir de um mundo dado.

Por exemplo: se as vacas voassem e os passarinhos mugissem isto seria racional. Como os passarinhos não mugem e as vacas não voam, dizer que um passarinho mugiu ou que uma vaca voou é um absurdo. O racional não é alguma coisa que se põe porque determinadas regras de discurso estabelecem, mas o próprio discurso para se desdobrar se apóia em algo. Ele se apóia aonde? No ontológico {?!]. A linguagem comum é a linguagem que respeita o ente, a objetividade {?!]. E a racionalidade é a expressão abstrata de uma articulação, de uma vinculação, de uma trama de relações do real. Assim "as vacas não voam" me gera que o discurso "a vaca voadora" seja ou uma metáfora ou uma licença poética ou um absurdo a nível de bom senso e, mais ainda, no plano da ciência. Não há forma nenhuma de demonstrar, por simples análise de linguagem, que a frase "a vaca voadora" seja um absurdo. Não é uma malha a priori que regras de discurso estabelecem a verdade. Que o discurso, formalmente mais rigoroso, pode ser o discurso de um absurdo. Passar da cosmogonia para a cosmologia significa ter passado da especulação para a reflexão.

O mito confere significado (a vaca sagrada, a águia sagrada, o boi sagrado), ou seja, é uma operação da subjetividade em relação à objetividade. A cosmogonia, o mito, é o caminho do subjetivo em direção ao objetivo, ainda que na esmagadora maioria das vezes por necessidade, boas ou más, da própria objetividade. É especulativo, é atributivo, é imputador. A racionalidade não é um conjunto de regras formadas, mas é o caminho inverso: da objetividade à subjetividade, ou seja, a verdade ontológica. É quando não mais se admite à subjetividade o devaneio da imputação, mas dela é exigido um comportamento que explique as coisas imanentemente. As coisas se explicam por elas. Uma imputação, para que possa ser inclusive uma imputação, tem que ter lógica se não ela não é visível. Mas nem tudo que tem lógica tem racionalidade porque a imputação de significado, no caso: "tal animal é sagrado", é uma transposição de uma subjetividade a uma objetividade. É uma colagem de sentido a partir do subjetivo. A explicação racional é uma explicação imanente.

Passar, portanto, do cosmogônico ao cosmológico é passar de uma explicação transcendente a uma explicação imanente. Nisto reside todo um brilho, todo um fantástico alterar da via intelectiva grega naquele período. Se já no Oriente era o mito que explicava que todas as coisas do mundo eram feitas de terra ou de água e que a poesia grega de Hesíodo e de Homero integra em grande medida, quando chega nos pré/socráticos agora ela é acompanhada daquilo que é a diferença fundamental: é uma justificativa racional. E os pré-socráticos se colocam uma única questão: diante da diversidade do mundo explicar, encontrar a razão, isto é, o fator imanente que põe o mundo, que faz o mundo. Ora, esta é uma questão ontológica, ou seja, de que é feita a objetividade, o que são os seres. Diante da nuvem gigantesca, da poeira empírica, o que é que une isto? As respostas não são em si originais —provenientes inclusive de mitologias orientais: terra, água, ar, fogo—, mas é o modo pelo qual essas respostas são sustentadas. E aí nós não vamos entrar por este caminho: as mirabolantes justificativas para sustentar esta ou aquela resposta. Se é a terra mais quente ou mais fria, se é a água mais densa ou menos densa, se a condensação ou a rarefação do ar, e assim por diante. A sustentação identificadora de relações na objetividade que possam ser desvelamento do multiverso agora, então, reunificado, compreendido no universo da explicação encontrada. Todos os pré/socráticos, desde o Tales, caminharam nesta direção.

O que importa ressaltar é isto: que eles diante do multiverso buscavam o ponto unitário de explicação, ou seja, nasce aí já aquela questão que nos domina até hoje: o uno e o múltiplo. Se não houver nenhum uno não há ciência possível. Se o mundo é um universo sem qualquer correlação, a ciência é absolutamente inútil, pior que isso, ela não tem qualquer condição de possibilidade. Se cada coisa não tem relação com qualquer outra, não há ciência no sentido de

que seja um pensamento que abrace um conjunto dado de fenômenos. Cada coisa só tem explicação em si, por ela própria e naquele momento, ou seja, dois relâmpagos, dois trovões, dois dias e duas noites não se explicam com a mesma teoria, então, não há teoria possível. E se fosse possível, ela seria inútil porque não ia se repetir, porque não haveria conexão com aquele saber.

A questão do uno e do múltiplo não é uma questão de erudição filosófica refletida no lazer totalmente inútil do universo filosófico. É uma questão vital e que não nasce da reflexão dos filósofos, mas ela nasce na imediaticidade da vida cotidiana. Se a relação uno e múltiplo não existisse, a vida não seria possível porque não haveria aprendizado. Cada dia nós nasceríamos virgens de experiência e nós nos reduziríamos a retomar a cada dia o mesmo que do dia anterior, sem nenhuma vantagem de ter vivido mais do que vinte e quatro horas. Não existiria a idéia de desenvolvimento, de progressão humana. Nós seriamos aos setenta, oitenta, noventa, cem anos o mesmo que a criança que já seja capaz de andar e falar. Nós não saberíamos falar. Se nós existimos é porque existe o uno e porque existe o múltiplo e porque eles possuem relações entre si.

Exemplo: o camponês. A planta é a planta, a terra é a terra, a água é a água, o gado é o gado, coisas totalmente diferentes entre si. Cada planta é distinta da outra, não confundo uma oliveira com um arbusto qualquer, a vaca malhada com a vaca preta, cada uma delas é uma vaca, mas eu começo a relacionar para poder existir, isto é, o multiverso, a poeira empírica que aparece através das manchas rigorosamente isoladas, se unem na vida cotidiana em realidade. Eu quero a oliveira, mas para obter uma oliveira eu preciso plantar uma semente, mas para que a semente possa brotar é preciso calor e água. Se eu quero a oliveira e não uma planta qualquer, toda graminha que nasce em torno do pé de oliveira tem de ser tirada porque ela prejudica. O que é mal para a oliveira, no entanto, é bom para a vaca que come essa grama. Ora, sem terra, sem água eu não tenho oliveira, eu não tenho vaca. As coisas se interligam. O que era o elemento pulverizado agora se mostra em suas interligações. Então, a vida cotidiana me leva a essa questão do uno e do múltiplo. Estabelecer essas relações do multiverso é descobrir articulações objetivas. Não sou eu que estou atribuindo sentido que a água é importante para a planta, é a planta que me diz que sem água ela não cresce. A um nível um pouco mais elevado de abstração eu posso começar a raciocinar em termos de uma integração que seja muito maior do que essa relação, mas que seja visível na imediaticidade.

Ora, se as coisas se relacionam entre si, e esta é uma constatação que a vida cotidiana nos dá à fartura, esta multiplicidade naturalmente me faz antever que elas no seu conjunto, apesar das diferenças entre si, procedem de relações causais que são comuns. Daí a idéia de que a terra, a água ou o fogo possam ser o elemento primordial. A idéia faz o seguinte: parte da coisa mais imediata e vai tornando a resposta cada vez mais geral e abstrata. Por que o fogo e não a terra? Porque ele é mais movimentado, mais versátil. Quem estabelece isso é Heráclito. E não é uma coisa ingênua. Ela pode ser ingênua enquanto resposta, mas não enquanto sustentação. O que é que se tem de mais movimentado do que o fogo? O ar? Não. No sentido de um em si do movimento, o fogo é mais turbulento. E ele tem vários graus, é mais descritível enquanto massa em movimento porque ao mesmo tempo ele é alguma coisa e é um evanescente. Os pré-socráticos vão num caminho de abstração progressiva porque elas são cada vez mais gerais. E naturalmente uma resposta ontológica para essa pergunta (de que é feito o mundo?) tem de ser alguma coisa muito geral, algo abstrato, porque tem que ser algo que possa ser comum a uma infinidade de diferentes.

Até que um espertinho, mais esperto do que os outros, chamado Parmênides, bolou a abstração máxima da época: tudo é ser. O que há de comum naquilo que é infinitamente diverso? O fato de ser. E esta idéia é muito forte, tanto que ela vai se manter no Platão, que é o superador e complexificador genial do Parmênides, e no Aristóteles. A filosofia grega vai avançar nesta direção: Platão identifica este ser na idéia e em Aristóteles o ser será fundamentalmente substância, isto é, substrato, aquilo que se sustenta por si. Para Aristóteles só é ser aquilo que vive por si. Vejam uma dimensão de imanência disto. E a palavra *substância*, sobre a qual há uma infinidade de polêmicas, não significa outra coisa do que quase a identidade de ser, aquilo que se sustenta por si. As outras coisas podem existir, mas não são seres. Começa a aparecer um dilema entre o que existe e o que é.

Há um ponto que a ontologia ao se desdobrar, já entre os gregos, mas com ênfase muito especial na Idade Média, chega ao seguinte dilema: tudo o que é não existe, tudo que existe não é, ou seja, tudo o que a ontologia explica não se refere ao existente, tudo o que é existente não tem explicação ontológica. Isso mostra as grandes dificuldades na gênese histórica da ontologia, na

intelecção da objetividade. Mas vale aqui uma referência muito especial a Santo Tomás de Aquino, que tenta uma viragem na questão ontológica: de uma ontologia das essências para uma ontologia da existência. É a primeira vez na história do pensamento filosófico que ocorre esta tentativa e ela é muito importante. Ao se levar a sério a questão ontológica a partir da tematização marxiana, nós vamos ter que pagar um preço, talvez, a uma certa aquisição de Santo Tomás. Para Santo Tomás o fundamental a compreender é que a existência passa a ter um relevo na reflexão que talvez seja inultrapassável.

Os existencialistas tornaram extraordinariamente conhecida a prevalência da existência sobre a essência. A idéia de que a essência é constituída em suma pela existência, isto é, no caso do ser humano a essência é um produto do existir, o existir não é uma decorrência da essencialidade humana, é uma idéia importante, mas na medida que os existencialistas perdem a noção de essência, eles acabam ficando com uma existência que não tem tematização realmente apropriada. Santo Tomás, no entanto, obviamente muito antes deles, faz sobrelevar a noção de existência a ponto do ser supremo, da existência suprema ser pura existência. Mas, em Santo Tomás, ao sobrelevar a existência a esse ponto, não é rejeitada a idéia de essência, mas tem uma importância fundamental porque uma explicação puramente por essências, se não elimina, ao menos torna extremamente limitada a idéia de movimento e desenvolvimento, a idéia de evolução, progresso, modificação. Porque se uma essência é, ela é no campo de possíveis que se realiza ou não realiza, conseqüentemente, se eu penso só por essências o novo é impossível de se pôr. Como gerar uma nova essência? Torna-se impensável. É uma explicação limitadora, não é suficiente para englobar a multiplicidade da transfiguração que o mundo do multiverso apresenta.

A aquisição aquiniana é muito importante. É preciso uma investigação extremamente cuidadosa para saber como é a sua natureza. Em verdade, Santo Tomás estabelece uma ontologia da existência, em contraposição ao que seria uma ontologia das essências. Isto seria a grande diferença de Santo Tomás em relação à ontologia grega. Mas como ele articula fundamentalmente Aristóteles? O problema é ver exatamente como é que isto se dá. Dizer, pura e simplesmente, que Santo Tomás repetiu de forma empobrecedora Aristóteles, não é verdade. Há elementos de agregação que é preciso descobrir. Fica aqui apenas o registro: que na Idade Média, Tomás de Aquino procura gerar uma modificação no tratamento ontológico.

Em suma, Aristóteles é claramente uma ontologia das essências. Tudo no Aristóteles termina por ser uma descoberta de essência: a ciência é descobrir a essência das coisas. No Platão, como o ente é uma idealidade existente num dado mundo, então, a essência e a existência estão identificáveis. A existência empírica no Platão é o grande problema. De modo que Platão não é um escapista. É preciso abolir essa idéia que ao menos os grandes idealistas são escapistas. Todo esse torneio que o Platão faz não é para fugir da realidade, ao contrário, ele é extraordinariamente um pensador interessado no seu mundo e na intervenção no mundo. Não é um contemplador no sentido de um imobilista, muito ao contrário, toda grande preocupação de Platão é encontrar a fórmula precisa da ciência política. Isto é o máximo para Platão. E todo o arcabouço da vida grega explica isto. Perfeição humana é atuar devidamente no universo da política. Então, temos que pensá-lo como um prático. Tanto assim que se expôs a perigos, foi encarcerado, foi vendido como escravo. O sujeito tinha a chance de praticar e repraticar, só que quebrou a cara sempre.

Platão é uma ontologia das idealidades, Aristóteles é uma ontologia das essências, São Tomás é uma ontologia da existência. Tudo isto são explicações de como o mundo é.

No Renascimento aparecem as chamadas ciências autônomas e aí começa a florescer uma linha de investigação em que um Aristóteles, por exemplo, se converte em grande inimigo do saber. À perspectiva de um Galileu, de um Bacon e de um Descartes, Aristóteles é a anticiência. Por quê? Aristóteles é simultaneamente um investigador enquanto observador sistemático da realidade (um colecionador, inclusive, de objetos da natureza, que forma um grande museu de plantas e animais) e é um elaborador reflexivo. Há no Aristóteles duas coisas que se articulam: a visualização empírica e a reflexão. Poderíamos, talvez, até dizer que no Aristóteles exista uma teoria do conhecimento empiricista e uma ontologia reflexiva. E essas coisas não estão nada harmonizadas. São, inclusive, bastante contraditórias ao limite e aos níveis da formulação do próprio Aristóteles. É uma discussão que é feita até hoje: como é que isto se articula? O problema não é querer encontrar nisto nenhum sistema porque ele não deu resposta a esta articulação. É como se tivesse debatendo nestes dois pontos o tempo todo. Não tem esta solução unitária do Platão, mas ele já demonstrou que não era a solução.

E no Renascimento, agora numa tonalidade fortíssima, estas ciências ditas "ciências unitárias", "independentes", surgem dentro do clima mais ou menos idêntico àquilo que faz a nossa configuração hoje em relação a este assunto: as ciência isoladas, separadas, cada cesto de fenômenos é estudado por uma disciplina particular. O fato de surgirem estas ciências, e elas são sempre ciências do particular —enquanto ciências de uma dada fração do universo da existência—, elas como estão basicamente fundamentadas no método experimental, não só não buscam como se dizem incapazes ou não estão inclinadas a qualquer reflexão unitária deste saber, ou seja, a ciência não explica o mundo, só explica porções do mundo. As articulações entre si não é um assunto da ciência. Em suma, uma explicação ontológica, global de mundo desaparece como preocupação dos investigadores.

Quem herda, afinal de contas, ou vê reforçada a herança de uma explicação global de mundo? A Igreja. Ela fica com o monopólio ontológico. Num dado momento, um cardeal chamado Belarmino orientou as coisas na seguinte direção: a ciência faz a ciência e a concepção global de mundo fica por nossa conta, um não entra no universo do outro. Em suma, ele propôs uma dualidade de interpretação de mundo. O ideal de Belarmino é o mundo dual: o mundo da ciência e o mundo da tematização da Igreja. O confronto, portanto, entre explicações parciais e globais, por uma série de acomodações e reformações históricas, fazem com que o saber racional, o saber cientifico, abandone um dos lados fundamentais da ontologia que é exatamente o uno enquanto uno do mundo e não uno atribuído e a Igreja Cristã fica com a integração ontológica desta unidade, pautada não em fundamentos científicos. Então, onde há ciência não há ontologia e onde há ontologia não há ciência. Separar a ciência da crença. Só que esta crença não é pura e simplesmente crença, a ela fica entregue a identificação ontológica do mundo. A ciência empírica nasce abrindo mão de explicar o mundo. O ideal belarmino de conhecimento do mundo continua presente até hoje e a maioria das pessoas o adotam sem saber que o Belarmino sequer viveu. A ciência me diz uma coisa e a minha fé me diz outra. São mundos distintos que eu tento articular, acomodar, sendo possível, se não eu mantenho as duas na dualidade. Há tematizações no sentido de aproximar, de afastar. Há ene tematizações. Eu não estou preocupado com isto, mas em mostrar uma presença ontológica que é fracionária. A ciência empírica, desde a sua origem, vai abrindo mão do mundo, das coisas para ficar com os objetos. Exemplo: se eu abro mão do mundo eu abro mão das coisas; se fico só com a ciência eu fico então com os objetos, com os objetos particulares. Isto vai ganhar o ponto máximo com Kant.

A ciência se afasta dos preconceitos ontológicos medievais, mas junto com os preconceitos ela se afasta, por questões realmente compreensíveis, de toda e qualquer ontologia. Todavia, esta ciência que está nascendo é muito importante. Ela não se caracteriza apenas por abrir mão de uma intelecção globalizante. Este é o seu lado débil, mas perfeitamente compreensível nas circunstâncias de seu nascedouro, ou seja, a ciência não nasce no laboratório, ela vai ao laboratório uma vez nascida pelo impulso social que a demanda. Então, ela vai e se põe não pela lisura de uma idealidade qualquer, mas na rusticidade das possibilidades contraditórias de um momento dado. A ciência não é o campo laboratorial das invenções. Na sua "isenção" ela carrega o conflito propulsor e redutor dos eixos fundamentais do seu tempo. Não se desligar do mundo é carregar o mundo, inclusive com suas mazelas. Não há que lamentar que a ciência não seja a tigela límpida da água transparente. Ela é o que pode ter a cada momento no conflito dramático dos instantes históricos reais. A ciência não é um ideal a cumprir, mas é um objetivo a construir. Qual é o objetivo? Conhecer o ente enquanto ente. É por isso que em momentos históricos largos, por vezes como o nosso em que a verdade não interessa a ninguém, você constrói uma ciência da falsificação e ela passa a ser o padrão de ciência contemporânea. É a ginástica da subjetividade num malabarismo, numa ginga que inteiramente se afasta dos objetos, se distancia completamente do real. A ciência do Renascimento nasce neste dilema, com esta subdivisão, com esta rachadura.

Eu estou mostrando apenas uma gênese histórica muito grosseiramente. Na medida que nasceu, quando nasceu e através do que nasceu não poderia ter nascido de outra forma. Ela nasce num mundo medieval que finda, no advento de um novo mundo que começa, na hibridade de um confronto onde um Aristóteles é rejeitado. Porque Aristóteles é naquele momento o antiexperimentalismo. Nas primeiras passagens d'"O Discurso do Método" está ali explicitamente colocado, no Bacon é ainda muito mais agressivo e no Galileu é explícito. Mas ao se libertarem do Aristóteles para poder fazer uma ciência de experimentalismo, independentemente se estavam corretos ou não, eles abriram mão também de algo que pudesse ser de fato a perspectiva mais rica da própria ciência. Porque era impensável, apesar das suas

genialidades, reter o que havia de absolutamente fundamental no Aristóteles com a reordenação e o remanejamento do que seria a ciência necessária naquele momento. Isso demonstra que o homem não é uma essência que, no caso do conhecimento, vai linearmente constituindo um saber. Não sendo nada disso, não significa ao mesmo tempo que não seja um ser racional e que a razão não seja um instrumento fundamental de existência. Essa ciência empírica nasce independentemente de qualquer leitura ou crítica do Aristóteles. Isto se dá depois.

O Hegel já dizia que a filosofia é uma atividade do entardecer. É quando está começando a escurecer que se vai dizer como foi o dia. Esta expressão do Hegel é sugestiva, mas ela limita um aspecto: não permite dizer também que de algum modo ela antecipa, ainda que abstratamente, o dia seguinte e que nenhuma ciência pode antecipar nem lhe compete. Mas a filosofia antecipa e toda má filosofia nada antecipa. O bom critério para saber se alguma corrente filosófica tem real valor é medir o humor dela e a antecipação que ela oferece. Se ela não tem humor e não antecipa nada, é uma corrente ruim, independentemente de outras considerações. O positivismo, por exemplo, é uma filosofia de mau humor. Isso parece uma brincadeira, mas não é. Porque o humor, a ironia, é crítica e a filosofia sendo porta-voz da técnica se amesquinha numa ciência particular. É nisso que consiste nos últimos duzentos anos a inclinação predominante das tendências filosóficas: torná-la uma disciplina particular dentre o conjunto das outras. Ela não é uma ciência. E ao dizer que ela não é uma ciência, não se diminui a filosofia, se eleva. Ela não é idêntica à ciência.

Será exatamente neste período, século XVI, que se vai registrar uma gigantesca mutação ontológica. Pelo menos a nível dos estudos realizados até hoje este é o grande momento da mutação. E acho que é verdadeira, ainda que eu fique um pouco inquieto com esta cronologia na medida em que há o episódio São Tomás, que é uma coisa a ser ainda examinada. A ontologia greco/medieval é cosmológica, ou seja, ela é uma ontologia do mundo, da objetividade, independentemente do fato de que as soluções são idealismos desvairados. O idealismo antes de ser um caminho gnosiológico, e nisso eu acho que o Engels realmente se esborracha todo, ele é um caminho ontológico. Idealismo identifica em primeiro lugar não a gnosiologia, mas a ontologia da posição de um autor. Então, independentemente de ser idealista ou não, a tradição greco-medieval é intelecção do cosmos e no interior dele há um lugar do homem. Portanto, nesse sentido, é uma ontologia realista, do real. O que seja o real? O mundo concreto ou idealizado. Mas, no princípio da modernidade é que se dá a grande viragem e o responsável por ela é Descartes.

A partir de Descartes gera-se uma ontologia da subjetividade. Podemos dizer que até Descartes, nós temos uma ontologia da objetividade ou da realidade cósmica ou cosmológica e a partir dele, esta ontologia é substituída por uma ontologia da subjetividade. Não mais agora o mundo externo, mas o mundo interno é que passa a ser o grande objeto de reflexão. A ontologia, a partir desse momento, principia o seu caminho de fenecimento. A passagem foi da pergunta: o que é o mundo e o que são as coisas; para a pergunta agora: o que é o homem, ou melhor, o que é a subjetividade. Lembre-se de Descartes: "cogito ergo sum". A faculdade de manuseamento das idéias, ou seja, o aparato subjetivo passa a ser agora o grande centro de atenções. A partir daí é que a interrogação sobre o estatuto científico de um pensamento passa a ser fortemente presente, se torna progressivamente dominante. Ocorre, todavia, que a corrente cartesiana não é a única que vai existir ao longo dos séculos XVI e XVII, mas nesses dois séculos e parte do século XVIII, continuará a existir uma ontologia de tradição medieval que culminará com um tratado de Cristian Wolff. Tanto assim que a ontologia contra a qual Kant se bate é uma ontologia que sintetiza Wolff e Leibniz.

Apesar de um pensador fulgurante como Leibniz, pelo menos no momento, não há grandes estudos sobre ele. Mas o Lukács recomendava um estudo cuidadoso do Leibniz que é um dos primeiros a tratar a questão da particularidade.

Surge uma nova ontologia, mas não mais em nome da ontologia. Quando a questão da subjetividade se coloca para Descartes, ele não a coloca como se estivesse fazendo ontologia, mas como a reflexão de fundamentação do saber, ou seja, Descartes ao tratar da subjetividade, ele trata do universo gnosiológico, não mais ontológico. Está justo até isso porque ontologia subentende olhar para a coisa. Descartes passa a olhar para a subjetividade.

No Leibniz, o que é a mônada? É uma tentativa ontológica de, em lugar do ar, do apeiron dos pré/socráticos, da idéia platônica, da substância aristotélica, determinar o mundo. As mônadas, que são os próprios seres efetivos, em Leibniz, não são intercomunicáveis. É como se estabelecesse um princípio do uno negando a razão. É um negócio extremamente complicado,

mas é uma tentativa de solução ontológica. Neste sentido a gente percebe melhor porque o Leibniz e o Descartes não são coisas convergentes, apesar de ambos serem idealistas racionalistas. É que um está seguindo uma tradição ontológica e o outro deu uma viragem.

Descartes, ao eleger a subjetividade como um ponto fundamental a ser investigado, ele o faz com muito empenho por finalidades cognitivas, não por finalidades ontológicas, ainda que esteja praticando uma ontologia. Quando ele diz: penso, logo existo, ele extraiu a existência da faculdade cognitiva, derivou o existir do pensar. Ele inverteu a equação. Nós pensamos porque existimos. E essa coisa linda do Descartes provar que ele existe porque pensa é, no entanto, uma inversão ontológica. O que fortemente se afirma é o lado gnosiológico. Em suma, ele estaria fazendo ontologia, sem dizer que está fazendo ontologia, para efeito gnosiológico. Em lugar do cosmos, o mundo dentro do qual está o homem, agora é a subjetividade que passa a interessar. E nós teremos essa subjetividade, em linha ascendente e crescente, culminando com Kant.

Hoje falou em Kant o pessoal cai de joelhos. A reverência, a idéia dos dois mundos, antes e depois dele, a revolução copernicana de Kant. Qual seria a revolução? Exatamente isso: passar do mundo da objetividade para o da subjetividade. Eu não acho que haja qualquer revolução em Kant. É absolutamente sem sustentação a idéia da revolução copernicana em Kant. Porque Kant expressa uma crise violentíssima, inclusive, não apenas no território da ciência. Surge uma ciência do tipo newtoniano que a filosofia não tinha sustentação para ela, mas ao mesmo tempo estava surgindo uma transfiguração das ciências biológicas. Kant fecha os olhos para tudo o que acontece na Biologia e fica só no território da Física e, a partir disto, faz uma descrição dos procedimentos do Newton e isto é **A Crítica da Razão Pura**. Gerando, inclusive, uma ontologia involuntária da subjetividade. Formas a priori do entendimento, formas a priori da sensibilidade —ele está fazendo uma descrição, em seu campo restrito, do universo da sensibilidade e da intelecção. Dizendo, portanto, como as coisas são, quando simultaneamente tudo isto vai na direção de mostrar que a ontologia é impossível. Então, é uma descrição de procedimentos científicos. **A Crítica da Razão Pura** é uma ontologia involuntária que entra inúmeras vezes em contradição com as outras críticas e os discípulos imediatos ou as figuras que se sucedem na imediaticidade bombardeiam Kant muito fortemente. A idéia dessa reverência hoje não existiu na época da publicação d'**A Crítica da Razão Pura**.

Na seqüência da obra kantiana, as outras duas críticas enveredam pelo caminho da prática. Nos filósofos alemães a prática é o território da ética. A ação, a atividade, subentende parâmetros para o bom procedimento. Que fazer? Que legitima uma ação? Neste momento toda a tematização kantiana gnosiológica cede lugar a uma tentativa de tematizar o procedimento humano real, não cientifico, particularmente n'**A Crítica da Faculdade de Julgar** que é muito mais interessante do que **A Crítica da Razão Pura**. E as figuras imediatamente posteriores a ele realmente mostram, desde logo, uma inclinação mais favorável por essas outras obras. E eu não estou me referindo aos grandes, Fichte, por exemplo. Ele é uma radicalização do Kant no sentido ético e de responsabilidade subjetiva extrema. E ele tinha grandes aversões (este choque fichteano) porque em primeiro lugar lhe era desconfortável ver certo tipo de desdobramento. Ele não queria que as coisas se cursionassem nessa direção. Em segundo lugar ele desejava ver a obra kantiana como alguma coisa que fosse um desdobramento não de tanta exacerbação desta abolição individual. Se Fichte é uma radicalização kantiana, o velho Schelling já é a abertura do irracionalismo diretamente colado ao conservantismo, ao reacionarismo mais desbravado. O que vai acontecer é que com Hegel há uma recusa muito intensa em relação a Kant. Isto não tem sido acentuado adequadamente, precisamente na questão ontológica. Há um verdadeiro escárnio de Hegel em relação a Kant, muito mais agressivo e "mal educado" do que houve de Aristóteles em relação ao Platão, mas o teor da questão tem forte parentesco. Enquanto Aristóteles dizia a Platão que ele duplicava o mundo com o mundo das idéias, o Hegel ironizava o Kant dizendo que se a verdade é pura e simplesmente um acordo da comunidade no plano da subjetividade isto não resolveu nada, a subjetividade desfigurou a verdade.

Em suma, a verdade para o Kant é um acordo subjetivo da comunidade. É o critério que hoje está em vigor e rege todos os orgãos administrativos da universidade no mundo. Intersubjetividade jamais pode ser sinônimo de objetividade, no entanto, é tomada como tal. Intersubjetividade é uma formulação sob critério gnosiológico; objetividade é algo do território da ontologia. Então, qualquer tipo de comunidade para estabelecer o seu consenso dá o modelo do que é verdade científica contemporaneamente. Os congressos, encontros, seminários é reunir os tais para que um consenso se forme, ou seja, a verdade científica é uma questão de consenso das subjetividades presentes. Mas quem estabelece o que é verdadeiro ou falso é o ente e não os

estudiosos do ente. A verdade importa à história e à sociedade como um conjunto, isto é, como vida humana em marcha. E é muito menos importante, sob este aspecto, o *CNPQ* ou a *SBPC*. Esta última é no Brasil um encontro de divulgação do consenso, é o canal para espraiar. Cada um desses momentos tem uma finalidade. Claro que tudo isto hoje não está organizado sob a generosidade kantiana. Porque há uma generosidade kantiana perdida desde Augusto Comte. Isto é Kant organizado sob a inspiração de Comte. Isto entra nos currículos, justifica dispensa de horas/aulas, se explica a pesquisa. Os critérios de avaliação são rigorosamente sob o idealismo subjetivo.

Qual a solução ontológica hegeliana? Não vamos encontrar em Hegel uma gnosiologia que anteceda a ontologia. Ele cria a fenomenologia do espírito. Não é uma crítica da razão pura. É uma narrativa histórica de como a razão se autoconstitui na marcha de sua plenitude. Ele descreve historicamente como a razão se forma. Então é uma ontologia da razão. E há duas ontologias, segundo Lukács, no Hegel: uma verdadeira e uma falsa. A falsa é aquela que força a barra na formulação pelos rigores de uma lógica. Ele exagera a lógica e o mundo acaba constituído por ela. A ontologia hegeliana é uma ontologia lógico-ontológica. Não é a lógica formal de Aristóteles nem as lógicas do começo do século XIX. Que lógica é essa? É uma lógica colada no ente. Tanto assim que a **Ciência da Lógica** dele não tem o esquema do tipo do Organon aristotélico. Ela não é forma, é razão do ente. Só que o ente por excelência é a racionalidade.

Em suma, no Hegel há uma ontologia da racionalidade e o mundo dos objetos é dissolvido no mundo da racionalidade. Neste passo há uma mitificação: uma razão constituidora de mundo. Hegel repõe de forma contundente a ontologia porque ela é direcionada ao mundo. Hegel é a recusa da subjetividade como um pólo a ser organizado para efeito de estabelecer critérios de padrão de cientificidade. A razão absoluta hegeliana é do tipo da idealidade platônica. Há uma razão absoluta que gera tanto um mundo da subjetividade como da objetividade. Um pequeno truque que o Platão não foi capaz de montar.

Na caracterização geral traçada atingimos o momento de Marx. Ele é o centro da nossa preocupação. De modo que eu vou fazer uma referência extremamente geral porque depois vamos retomá-lo especificamente.

Retomando globalmente: A tradição greco/medieval nas suas variantes deixa caracterizada uma ontologia cósmica. A partir de Descartes surge uma ontologia da subjetividade que no momento kantiano tem o seu ápice. Mas este ápice é a própria negação da possibilidade de uma ontologia. Descartes, no instante que formula esta ontologia da subjetividade, entreabre amplamente as portas para esta própria negação, ainda que ele não a faça. Se uma ontologia é a prioridade do mundo objetivo, na medida em que ele transfere, desloca o centro de atenção para a subjetividade nós temos, em suma, a negação da ontologia. O que não quer dizer que uma ontologia, na medida em que determina os traços gerais, fundamentais do que é, não deva fazer o mesmo em relação à própria subjetividade. Deve fazer. Mas no momento em que a ontologia no seu todo se restringe à subjetividade, se recusa à objetividade, mais do que isso, na medida em que ela passa a ser uma ontologia da subjetividade constituinte do mundo objetivo, nesse instante temos a dissolução da proposta ontológica. No seu modo específico, Kant é isto na forma da negação da possibilidade de uma ontologia. Ponto subseqüente, Hegel configura a reafirmação plena de uma ontologia reconvertendo a teoria do conhecimento a uma fenomenologia do espírito, isto é, a uma história da razão autoconstituinte. De modo que a ontologia hegeliana é uma ontologia da razão, só que esta razão não é da subjetividade, é uma razão como princípio de racionalidade do mundo e este é constituído ontologicamente por via lógico-ontológica, isto é, é a lógica que constitui o universo da mundanidade. O ser é determinado pela racionalidade, ele é racionalmente deduzido, racionalmente extraído. Lukács distingue duas ontologias em Hegel: uma verdadeira e uma falsa. A falsa é precisamente aquela que leva o método lógico a seus extremos, que leva a constituição racional a uma prioridade, a uma exclusividade. De sorte que há uma inversão: o mundo não se põe pelo mundo, mas pela lógica, pela razão que o constitui. Forçando, segundo Lukács, as determinações lógicas, o mundo produzido pela ontologia hegeliana é um "filhote" desta própria lógica. Este mundo tem, na lógica que o constitui, a sua transcendência. Esta razão está acima do mundo.

A instauração ontológica de Marx se dá pela via de três críticas ontológicas: l) Crítica ontológica da filosofia hegeliana, da razão especulativa. Essa crítica feita por Marx principiará pela crítica da filosofia política do Hegel, mas essa crítica marxiana é feita sob a forma de uma crítica ontológica, ou seja, Marx não recrimina a Hegel questões de método enquanto

fundamento, mas como conseqüência. Em suma, Marx diz diante do texto do Hegel: "Hegel, o mundo não é assim!" Exemplo: n'**A Filosofia do Direito** um dos pontos que Hegel tematiza é a relação entre sociedade política (Estado) e sociedade civil. E a tematização hegeliana caminha no sentido de que a sociedade civil é organizada, é determinada pela sociedade política. É a razão política que dá unidade ao diverso que contém na sociedade civil. O diverso tanto no plano da produção privada dos bens como nas distinções e dicotomias que se podem verificar nas relações entre os componentes da família. A aglutinação de família, a aglutinação das formas de produção estão no plano do privado, do interesse restrito, na particularidade (enquanto especificidade restrita), porque a sociedade civil tem interesse estreito, antagônico e baseado nos egoísmos de cada uma das motivações que levam aos atos. E o que pode universalizar isto é uma razão do Estado. É a razão do Estado que unifica esta unicidade que o Estado dá a partir de sua lógica, conferindo esta lógica de uno à sociedade civil —eis a determinação ontológica fundante de Hegel neste plano.

Marx já em 1843 na "Crítica à Filosofia do Direito de Hegel...", mostrará que é o inverso: não é o Estado que determina a sociedade civil, mas é a sociedade civil que determina o Estado. Há uma inversão ontológica nítida. O teor dessa crítica é ontológica. Que quer dizer isto? É a crítica de uma propositura teórica a partir do cotejamento que é feito entre ela e o real. É o real que serve de telão contra o qual é esbatida a teoria. E a teoria é mostrada como falsa na medida em que ela não é a reprodução fiel do real, mas ela é, no caso concreto da tematização hegeliana, o inverso do real. Marx faz essa crítica sem discutir preliminarmente, como condição de possibilidade da crítica, os métodos empregados por Hegel. Ele não faz uma discussão gnosiológica para impugnar o Hegel, ele impugna o Hegel contrapondo o real à teoria. Ele não rejeita Hegel por ter cometido equívocos metodológicos, gnosiológicos, lógicos. Estes aspectos aparecem, mas como derivação. Em certos momentos como argumentação, como justificativa, como detalhamento. Mas o grande confronto, a matriz da crítica é antepor a história (entendida não como historiografia, mas enquanto processualidade das formas de sociabilidade) à teoria.

A crítica do pensamento especulativo é o resultado de uma análise do campo sócio/político, com isto, há uma tematização das próprias formas do pensar. E no bojo disto é que é preciso registrar essa rejeição da forma especulativa da filosofia feita por Hegel, que tomava a especulação como o método por excelência da filosofia. O que é o método especulativo para Hegel e na filosofia de um modo geral? É o pensamento apoiado em si próprio regido por uma lógica que é própria dele, isto é, uma razão que se apóia e se resolve a partir de si mesma, ou seja, a razão é tomada em sua autonomia. Marx indicará que a razão não é autônoma e não sendo autônoma, a reflexão, a investigação científico-filosófica não pode proceder pura e simplesmente enquanto pensamento auto/apoiado. Em suma, abro aqui a contraposição entre pensamento especulativo, que se resolve em sua própria interioridade, face ao pensamento reflexivo onde a racionalidade não é diminuída, mas é enriquecida pela supressão de sua autonomia. Ela não é uma coisa entre coisas, a razão é o mundo da subjetividade ou um dos aspectos do mundo da subjetividade. É a faculdade de reprodução mental, consciente do mundo, mas ela, no entanto, não se auto-apóia, ela se apóia e se faz pela reflexão da exterioridade —e por exterioridade entenda-se inclusive o próprio mundo da subjetividade tomado agora como objeto.

A segunda crítica ontológica de Marx é a crítica à ciência do seu tempo na forma de crítica à Economia Política. "A crítica da Economia Política" não é pura e simplesmente, a identificação dos defeitos ou incoerências ou lacunas que podem ser identificados na Economia Política clássica. Não é uma crítica epistemológica da ciência. Não é o caminho para a complementação de uma ciência ainda não inteiramente configurada. Não é meramente a seleção do que há de bom na Economia Política de Smith e Ricardo. A determinação também do que está faltando e, então, a produção científica do que falta. A crítica da Economia Política é uma crítica ontológica. O subtítulo d'**O Capital** é indicativo disto: *Capital - Crítica da Economia Política*. Que não vai no sentido de construção de uma economia. Claro que há um tratamento e uma constituição de uma ciência econômica em Marx, mas ela não tem o feitio de uma economia no sentido de Smith e Ricardo, do mesmo modo para a economia contemporânea. Ela é uma determinação ontológica do cerne da atividade humana a partir de sua autoprodução, ou seja, Marx não se volta, por exemplo, para tentar construir uma teoria do desenvolvimento no sentido de ter uma técnica de intervenção para retificação dos processos econômicos. O que interessa a Marx é compreender a lógica do capital para encontrar um modo pelo qual este capital possa ser superado.

A ciência econômica de Marx é uma ciência de superação de uma forma de sociabilidade. Com isto, ele não é meramente um denunciador dos limites ideológico/burgueses da Economia Política, cujo cerne é a idéia da eternidade do capital, portanto, da perenidade desta forma de sociabilidade engendrada pelas relações de produção regidas pelo capital. Talvez seja legítimo dizer que a ciência econômica do Marx é um momento de determinação concreta de um instante preciso das formas do autopôr-se do homem face à interrogação básica: Como é que este homem, que atingiu a configuração do capital, faz face a esta forma de sociabilidade que ao mesmo tempo que produz a riqueza desproduz o homem? Como é que esta contradição se resolve pela superação do próprio capital? Como é que o homem prossegue na infinitude de sua autoconstituição? Como é que, atingido o estágio do capitalismo, este ser-social retoma ou leva à frente os caminhos de sua auto/edificação?

Uma das objeções que Marx faz a Smith é que ele só enxerga o lado positivo do trabalho e não o negativo. A Economia Política de Smith e Ricardo é uma economia de visualização da positividade do trabalho, especialmente Smith. Marx reclama a inclusão do aspecto do desfazer do trabalho. Novamente temos a mesma figura teórica que tivemos na crítica ontológica ao pensamento especulativo: a teoria é esbatida contra o telão do real. Há uma constatação de que o trabalho não apenas faz, mas desfaz, e desfaz precisamente o produtor. O produtor que faz é desfeito no interior do próprio ato que cria. Mais uma vez a crítica não é pensada como autorizada pela fundamentação de natureza científica. Não há nenhuma discussão, no Marx, preliminar do tipo: que método é esse, onde estão as falhas, que teoria do conhecimento está suposta. É contraposta de cara a dimensão do existente à dimensão do teórico. As críticas metodológicas, lógicas, epistêmicas que ocorrem são posteriores, são derivadas. Em suma, o que desencadeia a crítica é a dimensão do real, é a dimensão ontológica.

A terceira crítica é a crítica da prática ou da razão prática ou da política. Esta crítica da política exatamente contrapõe, como já há indícios desde a "Crítica..." de 1843, emancipação política à emancipação humana. Mostrando que a emancipação política é algo restrito, limitado e que o objetivo fundamental, sem desprezo pela emancipação política, não é a emancipação política, ela é puramente instrumental. A emancipação humana, vale dizer, a auto-edificação na infinitude da processualidade histórica do ser-social, esta é a que importa. A política, portanto, é visualizada por Marx desde a juventude como instrumental, como mediação, como ferramenta, como utensílio. Isto está ligado à tese da teoria da extinção do Estado. Em verdade para Marx, já está isso no artigo "A Questão Judaica", emancipação humana subentende necessariamente a abolição do Estado e do dinheiro. Dinheiro e Estado são impedimentos para a emancipação humana. É bom ressaltar que esta formulação é juvenil. A questão da abolição do dinheiro é uma adoção que o Marx faz das teorias do Moses Hess e ele a combina com a extinção do Estado. E a polêmica com Arnold Ruge é precisamente em torno disto. Arnold Ruge pensa a emancipação política como momento culminante e o Marx busca a demonstração de que este caminho é falso. Está contida aí (nas "Glosas Críticas...") uma crítica da razão política, portanto, uma crítica à prática mais englobante do homem até então.

Os neo/hegelianos se caracterizam por aquilo que eles denominam de idealismo ativo e o caminho do Marx, sem nunca ter sido neo-hegeliano especificamente falando, é um caminho que vai desse idealismo ativo que ganha as formas de democratismo radical e atinge a propositura, já em 1843, da revolução. Portanto, o caminho que vai da revolução política à revolução social. Falar em emancipação política e emancipação humana tem como correlato revolução política e revolução social. O grande objetivo é a revolução social e a revolução política nunca é a revolução social. A revolução política chegará mais tarde a ser configurada apenas como aquele momento da destruição. Ela é o elemento mediador destrutivo que limpa o terreno para uma revolução social. Exatamente o oposto do que o vulgar entendimento do marxismo tem colocado: a revolução política como anterior à social ou como a forma pela qual uma revolução social se põe. Não é isto. A revolução política rigorosamente limpa o terreno. Ela derruba, por exemplo, o Estado burguês e uma vez derrubado fica eliminado o instrumento que assegura à sociabilidade burguesa a sua manutenção. Mas a derrubada do Estado burguês não é nem o início da reforma da revolução social, ela cria a possibilidade porque elimina o guardião do templo, elimina o obstáculo, mas ela em si não constitui nenhuma reforma social.

Portanto, a crítica da prática não é aquilo que vulgarmente se costuma dizer: Marx criticou os utopistas, particularmente os franceses, no sentido de que é preciso uma política mais elevada do que a dos utopistas. Sim, mas o itinerário do Marx é a própria eliminação do Estado e não a

sua perfectibilização. Marx não visa o universo da perfeição política, mas a eliminação da política, entendida por arte da prática da dominação. Toda política fundamental é uma política de uma forma de domínio. Inclusive feito uma revolução política da perspectiva do trabalho, o Estado que se gera é uma forma de dominação. Esse Estado, para Marx, além de eliminar os entraves burgueses e extinguir as classes, se auto/extingue enquanto poder, ou seja, o ideário marxiano não é a constituição de uma forma do domínio perfeito, mas é a ideação da eliminação de todas as formas de dominação. E a dominação dita proletária é um instrumento necessariamente passageiro e se for uma ditadura do proletariado ela será simultaneamente autodestituidora, autonulificante. É uma sociedade sem classes e sem Estado. Isto é o que doutrinariamente, no sentido positivo desta expressão, é antevisto. O primeiro passo é inclusive restringir os instrumentos do Estado. O poder a partir da perspectiva do trabalho é aquele que diminui o tamanho do Estado porque diminuí-lo é racionalizá-lo. O Estado se torna uma inutilidade. Não é um decreto de inspiração libertária do anarquismo que diz: todo mal provém do Estado, então, a revolução é a extinção do Estado. Não é este o caminho. Esta é uma ideologia infantil, ainda que ela aponte uma coisa importante.

Pensar a política de Marx necessariamente implica em pensar a extinção do Estado, a extinção da prática política. Um dos sintomas graves, sérios e importantes de que não houve nenhuma passagem pelo socialismo no Leste europeu é precisamente o fenômeno de uma ampliação do Estado e a sua constituição como a mediação que atinge uma extensão e uma profundidade radicais. A dimensão burocrática do Estado soviético não fica nada a dever ao gigantismo do Estado no capitalismo. Compare-se hoje o Estado presente de uma forma sistemática, inclusive, na economia não apenas como ordenador, mas também como produtor. No que tange às chamadas liberdades individuais, sem dúvida nenhuma a história do processo soviético e de todo Leste europeu mostra uma invasão do universo privado ainda maior do que a invasão no capitalismo. Mas é uma invasão que se dá no binômio Estado/Partido. Mas isso não deve de modo nenhum ser compreendido como algo derivado de uma transição para o socialismo ou prevista teoricamente na perspectiva do Marx. Aliás, o Lenin visualizava isto muito bem nos seus últimos esforços antes de adoecer. E sua visualização desta questão no plano teórico é rigorosamente precisa. Lenin não é algo teoricamente diverso de Marx neste ponto. Lenin morre na dúvida agônica com relação à natureza do que estava ocorrendo. Ele é o primeiro a denunciar o vasto burocratismo vigente. Mas aí é outra história, outro drama.

São essas três críticas que instauram a ontologia marxiana. De modo que, neste sentido, Marx instaura uma ontologia da história, especificamente da história do homem, uma ontologia do ser-social. Isso não significa que não tenha dado rápidas pinceladas no que diz respeito a uma ontologia que também inclua o mundo não humano, o mundo da natureza, mas aí foram indicações sumaríssimas. Vale frisar que, distintamente das ontologias anteriores, o itinerário do Marx não é a instauração de uma ontologia em geral, mas de uma ontologia específica, particular, no campo do ser-social.

As vicissitudes a partir de Marx, no que tange a sua doutrina, são extremamente complexas. Vale lembrar aqui que, apesar de uma presença notável no movimento dos trabalhadores na Europa de seu tempo e até mesmo em certa medida fora da Europa, Marx morre, no entanto, não como um pensador de larga influência. A sua notoriedade é ínfima ao falecer. Basta pensar que ao seu enterro comparecem menos de quinze pessoas e que a notícia da sua morte nos jornais londrinos só será dada em pequena coluna muitos dias depois, a partir do correspondente de um jornal londrino em Paris.

Logo após ou ao tempo da morte de Marx principia um movimento de gigantesca ampliação de influência de um partido político inspirado no Marx: o Social Democrata Alemão. Esse partido, ao final do século passado, começa a colher vitórias sucessivas e sofre expansões muito largas passando a ser uma presença notável na Alemanha. Porém, como ele é o resultado da fusão de dois movimentos político/partidários anteriores, traz no seu interior já um debilitamento gigantesco do próprio pensamento de Marx. Contra o que Engels ainda tenta se bater, mas a progressão nessa direção não é invertida, isto é, o partido Social Democrata Alemão prossegue no sentido de uma revisão do pensamento do Marx, que tem a sua figura fundamental no revisionismo da Segunda Internacional. Este revisionismo transforma a proposta de revolução do Marx numa proposta de reforma social. Aos pensadores do partido Social Democrata Alemão é totalmente estranha a dimensão filosófica do pensamento do Marx. Invocando o direito à herança marxiana, todavia, a *Segunda Internacional*, teórica e praticamente, corrompe esta herança. E em fins do século passado e princípios deste, o bolchevismo nascerá como crítica da social-

democracia alemã e como tentativa de recuperação da autenticidade marxiana. Isso é um dos aspectos fundamentais do Lenin. Não importa em que medida a correção é real ou há deslizes, mas o que é fundamental é que a reação do pensamento leniniano é exatamente na direção de um resgate do marxismo. É o único depois de décadas a retomar o pensamento de Marx. Neste sentido Lenin não é o criador de uma nova doutrina, mas é o resgatador de uma doutrina abandonada.

Face a este quadro é evidente que a dimensão ontológica do Marx é uma coisa que rapidamente desaparece, ou seja, nem mesmo Engels teve consciência real da natureza do pensamento do Marx. Há vários indícios claros que vão nessa direção. Com isto eu não estou desqualificando o Engels de forma absoluta, há contribuições muito interessantes, mas fora do terreno da filosofia. Neste terreno o Engels é um pensador muito inferior a Marx.

Eu dou em exemplo: um texto já de velhice dele, "Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã", principia à seguinte afirmação: "*a questão fundamental da filosofia é a teoria do conhecimento e dois ângulos se formam: idealismo e materialismo* [...]". Isto é absurdo diante do pensamento do Marx. Se ele minimamente desconfiasse que a natureza do pensamento do Marx é ontológica, não podia escrever essa frase, mas ele a escreveu. E a partir desta frase a vulgarização, a consciência generalizada do pensamento marxiano, passa a fazer a reflexão crivando sempre as coisas gnosiologicamente entre idealismo e materialismo. Idealismo e materialismo passam a ser fundamentalmente critérios de uma teoria do conhecimento, mas além disso são antes posições ontológicas e que geram configuração na teorização.

Não se trata de demolir o Engels, mas entendê-lo em sua efetiva realidade. O Engels num dado momento por exemplo, no ano de 1843, está à frente do Marx num artigo que o Marx considerou genial até o fim da vida chamado "Esboço para uma Crítica da Economia Política", que desperta em Marx a necessidade da crítica da Economia Política clássica. Em suma, Engels sem querer proporciona a Marx o disparo para uma das três críticas ontológicas. É aprofundando esse esboço que o Marx escreve os **Manuscritos econômico-filosóficos** de 1844 e já nesse momento, supera o Engels com este texto inacabado e não publicado. Involuntariamente, mas isso não tira nenhum mérito do Engels, fornece ao Marx os elementos pelos quais pode enveredar por uma das críticas que, na articulação com as outras, instaura a sua própria ontologia. Mas Engels morre sem real consciência da natureza do pensamento do Marx.

Por tudo isto a questão ontológica do Marx não aparece sequer para os marxistas. Marx teve seus textos censurados pela social-democracia alemã. "A Crítica ao Programa de Gotha" é um conjunto de anotações que o Marx faz em 1875 face a um programa de unificação de todos os movimentos alemães e mostra que não está de acordo com o programa estabelecido, mostra sua insatisfação total. Pois bem, esse texto não é publicado. Marx foi reprimido pelos seus herdeiros logo de cara. Só anos depois o Engels conseguirá publicar esse texto com autocensura e só mais tarde o texto na íntegra virá a ser recuperado.

A morte de Marx significa também automaticamente a morte de toda percepção do caráter ontológico do seu pensamento. Diante disto, o caudal neokantiano e neopositivista que está no curso, na segunda metade do século passado, estende o seu domínio e a ontologia é uma figura desprezada, rejeitada, negada pela nova prática filosófica com exceção do pensamento tradicional da Igreja. Em suma, há um esmagamento crescente da ontologia nesse período. Reciprocamente é o domínio progressivamente absoluto do universo gnosiológico. Toda reflexão, toda prática científica, toda inquirição filosófica é acima de tudo uma inquirição enquanto condições de possibilidade deste ou daquele universo do saber. O começo do século encontra esta situação em marcha e prossegue.

A reação leniniana em face à *Segunda Internacional* não explicita, no entanto, diretamente em termos de um tratamento efetivo assumido à dimensão ontológica. Ele pratica em certa medida uma ontologia. Tem uma consciência relativa desta questão que passa sobre a figura seguinte: o real é que informa. Mas que este real tem de ter um tratamento característico de uma ontologia, isto escapa ao Lenin. A sua ciência é uma ciência de base, de clima ontológico, sem que ele se perceba que o esteja fazendo. Não sendo filósofo de profissão e tendo sido o único a tentar resgatar o pensamento do Marx naquele momento, este reparo sério ao Lenin, no entanto, é perfeitamente compreensível enquanto ausência de uma tematização explícita. Não é uma cobrança, é um reparo. Porque os filósofos marxistas da época estão muito atrás do Lenin e só será muito depois que essa dimensão ontológica vai reaparecer explicitamente. Será só em princípios da década de '70, que essa dimensão vem à tona, com uma recuperação do trabalho do Lukács. Poderíamos dizer um pouco antes, ainda em vida do Lukács, quando ele faz indicações

preliminares na segunda metade da década de '60. E só a partir daí, e ainda de forma muitíssimo restrita, é que essa questão é posta. Ainda hoje o quadro é praticamente o mesmo, com algumas manifestações esparsas de alguns poucos trabalhos, artigos, na Itália, na França, na Hungria, na Romênia, no Brasil, que procuram fazer um exame desta recuperação.

Então, diante deste quadro, o começo do século XX tem o perfil filosófico de um domínio absoluto do critério gnosiológico. E nós estamos atravessando o século inteiro sobre este predomínio. Mas o fato de existir este predomínio não significa que deixou-se de fazer ontologia. A maciça dominação gnosiológica da segunda metade do século passado e princípios deste — uma verdadeira saturação deste ângulo cujo clima é o que nós próprios respiramos permanentemente, sendo a nossa linguagem toda ela corrompida pelo critério gnosiológico— vem do ângulo de um sujeito que quer conhecer um objeto e para tanto ele justifica a possibilidade desta apreensão. Tudo deriva de uma preliminar que é o estabelecimento do chamado estatuto científico do discurso. E esta é a corrupção de pensamento que estamos todos metidos. A gnosiologia tal como é praticada, tal como é dominante há duzentos anos, é uma gnosiologia da organização da subjetividade no sentido de um ordenamento de mundo ao passo que, especificamente, a posição ontológica de Marx é que a subjetividade será no plano científico ordenada pelo real e não o inverso. Então até agora nenhuma real vinculação para o caso de Marx entre o lado ontológico e o lado gnosiológico, ao contrário, estamos fazendo um esforço de mostrar que essas duas posições são distintas. Que a posição de Marx é ontológica e não gnosiológica. Neste sentido ele é exatamente o oposto de Kant. O que não significa que não haja uma questão gnosiológica ou epistemológica no Marx, mas ela não é o requisito preliminar, ela será um problema posterior, derivado e só vindo depois é que pode ser resolvido, porque na realidade ela vem depois. A questão gnosiológica não é uma questão instauradora, mas derivada.

O discurso dos últimos duzentos anos é uma inversão independentemente das modalidades metodológicas porque de algum modo o sujeito sempre organiza a realidade, seja um empirista, seja um racionalista desta ou daquela natureza. Se eu colho dados empíricos e depois eu tenho o equipamento teórico conceitual com o qual eu organizo esses dados, o que é que está acontecendo? A subjetividade é que está dando a ordem da realidade. A realidade estudada e apresentada não é mais a realidade, o produto obtido é um ordenamento subjetivo de dados empíricos. O resultado da minha ciência não é a realidade, mas é a subjetivação desta realidade. Toda coleta de dado empírico sob um equipamento conceitual é a reordenação da realidade subjetivamente efetuada. Ao conhecer o real, eu conheço a lógica do seu ser, portanto, do seu devir. A superação do capital não é uma propositura da subjetividade, mas uma constatação subjetiva de uma possibilidade objetiva. Em suma, gnosiologicamente os critérios de verdade são sempre subjetivos ao passo que, ontologicamente falando, os critérios de verdade são objetivos.

A ciência contemporânea em todas as faixas vai tendendo a não possuir nenhum critério objetivo de verdade, por exemplo, o neopositivismo. A ordem do discurso, a lógica do discurso, é sempre subjetivo, é sempre a lógica de um indivíduo que ordena a realidade. Ela não é apanhada em sua ordem própria, na sua imanência. A falsa sensação de que colher dados empíricos faz com que eu me jogue ao real é a ilusão mais fantástica e generalizada que existe na ciência contemporânea. Que é menor atualmente nas ciências da natureza do que nas ciências sociais. A fantástica ilusão de que fazer um inquérito de opinião me dá a realidade. Se eu questiono pessoas e elas me oferecem respostas, portanto, elas me dão o quê? Elementos da subjetividade. E eu transfiguro isso com o nome de objetividade. Isto é um dos aspectos mais elementares. Eu monto quadros estatísticos a partir de coleta de material e aplico conceitos a eles. Ora, o conceito é o quê? É um construto subjetivo. E isto eu identifico como realidade. A sofisticação da ciência contemporânea já reconhece que isto não corresponde ao real, mas aí vem um caminho da afirmação de que o real é inabordável, e intransparente. O que nós conhecemos é aquilo que nos aparece, não é aquilo que a coisa é. A coisa é o que ela é, sem que para nós ela possa ser reconvertida em saber dela ou sobre ela.

A Crítica da Razão Pura principia por dizer que nada há no intelecto que não tenha passado pela experiência. É a afirmação empirista a mais radical e isto é articulado com a concepção de que a sensibilidade e o entendimento humanos possuem formas a priori que possibilitam inclusive a experiência. A própria experiência é subjetivamente possibilitada. É a concepção de uma razão natural que é assim e enquanto tal procede. As formas do entendimento são naturais e sendo a priori elas são anteriores à experiência, portanto, elas são a/históricas, são

eternas. Elas são possibilidades, faculdades, funções que se cumprem face a estimulação dos dados empíricos. E isto hoje continua sendo a posição fundamental dominante.

A história da filosofia, desde o interdito kantiano até o começo deste século, não exclui a manutenção da ontologia cristã, mas que aparecia como uma tematização rigorosamente de uma facção, de um grupo e que não exercia influência para fora dos ambientes intelectuais cristãos. Mas, mesmo no interior da segunda metade do século passado aparece uma reação sob forma de mero descontentamento face a um pensamento puramente de fundo gnosiológico. E uma dessas reações, que tem uma certa natureza ontológica, foi o chamado Espiritualismo. Não é o caso de se deter neste ponto, mas só para não deixar a descrição desse longo percurso histórico demasiadamente abstrato e para não passar a idéia de que toda esta segunda metade do século passado desenha uma espécie de pequena guerra, de um pequeno confronto entre estas duas posições. Há outras posições envolvidas, mas não quero reduzir a história do pensamento a uma espécie de confronto gnosiológico-ontológico. O itinerário é mais complexo, mas de fato o que predomina é esta linha de demarcação.

Em síntese, ressalvadas e postas de lado certas posições que aqui não estão sendo cogitadas, o pensamento ou é de fundo gnosiológico ou é de fundo ontológico. Feito esse rodeio, para prevenir contra uma compreensão demasiadamente esquemática, ao final do século passado e começo deste vai surgir uma reação de crítica ao critério gnosiológico tendo por fundo, acima de tudo, a crítica à forma da ciência vigente e dominante. Uma ciência que tem por fundamentos o empirismo e o psicologismo. Contra esta ciência, como crítico deste tipo de discurso científico, levanta-se Husserl. É a proposta da Fenomenologia. A busca husserliana é de uma certeza que independa de qualquer fundamento psicologista. É uma certeza, portanto, que não tem um critério subjetivo, ou seja, Husserl almeja um critério objetivo da certeza. Esta proposta ou esta intenção ou esta pretensão ou esta vontade filosófica de firmar a certeza na objetividade é, em ultima instância, uma proposta ontológica. Independentemente da consciência dos passos reais husserlianos, o sentido ou a conseqüência lógica da proposta husserliana é uma propositura ontológica. E de fato ele produziu uma obra extremamente complexa, mal conhecida até hoje, apesar de toda uma avalanche fenomenológica existente que aliás é uma caricatura em relação ao Husserl. Em realidade, essa caricatura não deriva apenas de uma leitura extremamente fragmentária, superficial, banal do Husserl, mas deriva também das próprias incongruências do autor. A pretensão de um critério objetivo de verdade ou se obtém no universo da forma (o critério formalista de certeza, portanto, o critério formalista da linguagem), ou se obtém ontologicamente.

Em verdade, Husserl não pretendia uma certeza formalista, mas rigorosamente provinda não da organização subjetiva do investigador, mas da organização própria do objeto investigado. A pretensão ontológica do Husserl, no entanto, acabou sendo aquilo que de menos ficou de sua obra. O que acaba repercutindo é o lado gnosiológico, é o lado do objeto mais subjetivo do seu tratamento. É muito curioso como ele faz o convite para debruçar-se, voltar-se para o objeto, para o real e, no desdobramento deste voltar-se, acaba por nos oferecer um tratamento da subjetividade que se volta para esse real, ou seja, acaba havendo em Husserl, apesar de suas pretensões, não a extração dos critérios da objetividade, mas os critérios de verdade são extraídos da forma pela qual a subjetividade se volta ao real. Acaba ocorrendo no Husserl um ponto extremamente sutil de uma ontologia da subjetividade.

O resultado é que da reação ontológica husserliana não resulta uma recuperação efetiva da ontologia, porém, a influência de Husserl no seu conjunto, como contaminação geral, é muito forte. Como uma espécie de fonte da qual são sacadas inspirações e que redundam em novas posições, nas quais ele não se reconhece e estas posições por sua vez não se pretendem um desdobramento do pensamento husserliano, bastaria três nomes: Merleau-Ponty é impensável sem Husserl, Sartre paga um tributo intelectual fundamental a Husserl e Heidegger pretendia ser um desdobramento de Husserl, sendo que ele rejeita e não reconhece Ser e Tempo como uma obra fenomenológica. Coisas tão distintas como esses três nomes, mas não significa que não tenham pontos de contato.

Fácil de aceitar que entre Merleau-Ponty e Sartre há pontos importantes de contato, mas com uma diferença básica: enquanto Merleau-Ponty caminha mais na direção do subjetivo e do corpóreo, toda tematização de uma ontologia do corpo, de uma individualidade tomada na integridade do corpo enquanto meio de aparato sensitivo, a vertente caracterizada por Sartre toma a individualidade menos nessa dimensão merleau-pontyana e muito mais na dimensão do indivíduo social e da luta pela liberdade do indivíduo. O grande mérito do Sartre é no momento

característico de ataque, de desprezo e de combate à liberdade do homem, independentemente de seus graves equívocos, de suas incoerências e incongruências teóricas. De todo modo, a fenomenologia é um elemento que está no subsolo do pensamento de ambos e eles seriam variantes daquilo que se pode chamar legitimamente de existencialismo francês. Mas há um existencialismo alemão que Heidegger não admite como o seu. Ele não se reconhece enquanto existencialista. Todavia, o dasein heideggeriano é uma afirmação do existente, só que uma mistificação brutal, que não impede de lembrar com ênfase de que essa dimensão do existente da finitude na temporalidade é o ponto fundamental da sua tematização. O dasein, o ser aí ou o homem é um nada que esta aí e que, em última análise, é o redutor a última instância de tudo. O ser é o dasein, o está aí é todo ser possível e este é, falando de forma bem rústica, a somatória de suas possibilidades no seu se pôr. O homem vai se pondo hora de um jeito, hora de outro.

Quem é Napoleão? É o general vitorioso ou é o ditador que consolida a Revolução Francesa? Ou aquele que é derrotado duas vezes nos últimos dias de vida? Napoleão são todos eles. Portanto, Napoleão não é uma essência que vai se pondo, mas é um pôr-se que produz uma essência. Mas isto é a idéia básica de Sartre. Sob o tratamento ambos são muito diferenciados, o que não leva a eliminar a nível abstrato as conexões que existem. A preocupação sartreana forte da identificação, da busca de uma correlação de indivíduo e sociedade, é o que dá um alento muito grande a Sartre e faz com que ele se diferencie de forma gigantesca e tenha méritos realmente muito importantes. Ainda que Sartre inclusive declaradamente confesse determinados débitos para com o ensino de Heidegger cujo os cursos foi assistir na Alemanha. A partir desse momento é preciso reinvestigar mil coisas, mas Sartre comprovadamente, abertamente, ostensivamente é o oposto de um nazista.

Os débitos do Sartre com Heidegger com certeza estarão muito mais em *O* **Ser e o Nada** do que n'**A Crítica da Razão Dialética**, ainda que Sartre não tenha abandonado as teses fundamentais d'**O Ser e o Nada** na fase posterior d'**A Crítica da Razão Dialética**, isso não faz com que a contaminação seja de ordem desqualificadora. **O Ser e o Nada** e **A Crítica da Razão Dialética** como outras obras de cunho crítico/literário-filosófico do Sartre são nitidamente formulações ontológicas, independentemente da natureza desta ontologia. Veja, a palavra ontologia não é uma varinha mágica: falou em ontologia, salvou a pátria. O fato de querer uma perspectiva ontológica, não impede que haja as formulações mais incríveis que levam a um distanciamento imenso da realidade. Isso ocorre desde os gregos. Não estou dizendo que a ontologia sartreana é a grande ontologia, mas que é uma das ontologias muito importante nessa tentativa de recuperação do pensamento ontológico no século XX.

Por mais aparado que esteja atualmente o nome de Sartre, todos sabemos a larga influência que ele teve durante um conjunto de décadas, a ponto dele se sentir constrangido dizendo de si mesmo que era terrível ser convertido num monumento público em vida. Ainda que ele se considerava muito mais um escritor do que um filósofo, cabe ressaltar que a influência dele é muito importante no sentido de um resgate da liberdade humana. Contra isso ele se bateu às vezes bem, às vezes mal, às vezes de forma inocente e ingênua e às vezes extremamente perspicaz. Mas o que há de denominador comum é esta luta pela liberdade que marca, que pauta o pensamento dele. É uma ontologia da existência com a finalidade de lutar pela liberdade deste ser, cuja caracterização é extremamente problemática. A ontologia sartreana, enfatizando uma ontologia da existência, culmina de fato por eliminar por inteiro a noção da problemática da essência. O resultado de um pensamento que exclui as essências é ter algo que acaba por se configurar numa tremenda problemática da arbitrariedade. Por isso é que dá uma certa sensação falsa para **A Crítica da Razão Dialética**, mas ela não seria tão falsa para **O Ser e o Nada** em que afinal de contas a liberdade do homem é uma liberdade de tal natureza que pouco importa o que eu faça com ela, ou seja, se eu sou um herói da história que salva a humanidade ou que sou simplesmente alguém que, avassalado por um vício, acaba na sarjeta por embriaguez.

A sensação que deixa **O Ser e o Nada**, e que já não aparece em **A Crítica da Razão Dialética**, é fundamentalmente porque a noção de essência é algo que está expulsa da reflexão. E ao se expulsar esta noção, o que ocorre é que o uno é uma espécie de vitral que se compõe. Ele não tem uma dada permanência, ele não se estabelece num certo contínuo. O problema é que, em realidade, enfatizar a existência, fazer uma ontologia da existência e relativizar a dimensão de influência do compósito teórico da noção de essência é muito importante, porém eliminação da essência é um dos graves problemas do pensamento sartreano e existencialista em geral.

Heidegger é a ontologia mais duradoura na influência deste século. E talvez seja legítimo dizer que há dois Heidegger, ambos nazistas: o Heidegger nazista militante e o Heidegger nazista

escondido. O Heidegger, que antecede o nazismo explícito, do **Ser e Tempo** publicado em 1926 e o Heidegger posterior à Segunda Guerra que se passa por aquilo que ele configurava como sendo uma filosofia da linguagem, é o Heidegger nazista enrustido. O segundo não renegou o primeiro, mas vale a pena lembrar que **Ser e Tempo** é uma obra inacabada que termina num impasse e que Heidegger resolve dizendo que o problema que ele havia chegado —a tematização *dasein*— não é passível de tratamento filosófico, é inexprimível filosoficamente. Então ele faz um traspasse para a poética. A filosofia se esgota, é como se houvesse um fim da filosofia, mas antes que o problema do ser/aí tenha sido resolvido. E nunca mais essa tematização recebe a resolução explícita. Os trabalhos dele sobre os pré-socráticos geram uma mistificação destes, inclusive numa estranha, numa bizarra equiparação do alemão e do grego, como as línguas de autêntica profundidade. Mas, explicitamente para o Heidegger, em qualquer momento, a razão não é centro explicador do homem nem pode ser. O homem não é acima de tudo razão, nem a razão explica o homem no seu mundo. Heidegger é neste sentido a propositura ontológica de uma supressão da razão. Nietzsche diria, e vai no caminho heideggeriano, que a razão é um debilitamento, é o homem debilitado que apela para a razão, que perdeu seus impulsos vitais fundamentais, que não pode mais construir, mas simplesmente se defender. Tudo isto é uma ontologia que leva à frente proposituras que recuperam procedimentos através dos mitos, ou seja, de afirmações que têm logicidade, mas que não têm correlação entre imagem ou representação mental de realidade.

Como filósofo de uma ontologia da desrazão, Heidegger é o ponto de apoio inclusive para interpretações filosóficas que afirmam ser o único que realmente levou à demolição da metafísica. Em realidade, Heidegger é o antípoda de Marx sob vários aspectos. Uma ontologia da desrazão é o contraste com uma ontologia que tem na razão —não do tipo kantiana, hegeliana, platônica, mas uma razão que se autopõe e se desenvolve na história, não uma razão natural— a categoria fundamental de um ser que se autopõe. A historicidade de Heidegger é uma temporalidade que simplesmente leva ao fracionamento e a uma finitude, ao passo que em Marx o homem é uma infinitude dentro de limites. Esta é uma colocação não do Marx, mas eu assim coloco. A filosofia da finitude é uma ontolgia de reafirmação do multiverso em oposição às ontologias que buscaram de algum modo bem ou mal, correto ou incorreto, o universo. Na ontologia heideggeriana a diferença é a única coisa que importa, porque não há realmente comunidade da universalidade, ou seja, com a destruição da razão Heidegger destrói também o universal. Em Marx a diferença é muito importante, mas ela nunca aparece sozinha. A relação universal, portanto, identidade e desidentidade é que marca o pensamento ontológico de Marx, ao passo que o pensamento heideggeriano é marcado exclusivamente pela desidentidade. O finito realmente começa a negar o universal precisamente porque ele é simplesmente a diferença, ele não é o instante de articulação da identidade e da desidentidade. Muito antes do universal ser uma questão gnosiológica, ele é uma questão ontológica e no cerne do desenvolvimento do homem. Desenvolvimento do homem é a sua universalização. Quando Heidegger nega o universal no homem reduzindo-o à finitude, ele o nega enquanto desenvolvimento possível. Ele faz dele simplesmente a manifestação de alguma coisa que é em razão de ser de algum coágulo mítico que ele estabelece. E nisto ele é uma herança nietzscheniana muito clara.

No pensamento dos últimos duzentos anos ou com ênfase muito grande a partir da segunda metade do século passado até nossos dias, a predominância gnosiológica é ostensiva. Apesar dessa rejeição da ontologia e desse predomínio ostensivo do critério gnosiológico, a ontologia sempre reapareceu. Nós temos convivido com estes reaparecimentos, só não temos convivido com uma dessas ontologias que é precisamente a ontologia marxiana. A mais importante reposição ontológica do século XIX e do século XX é a ontologia que até hoje menos influiu: a de Marx. O que influi de Marx são fragmentos pateticamente esgarçados dessa ontologia sob forma de uma propositura política ou de economia ou de crítica ao capitalismo ou de revolução a partir do trabalho. São elementos que vêm como produto de uma ciência que acaba sendo muito difícil de entender como é que ela se articula enquanto ciência com a propositura da finalidade da revolução. Como articular esta ciência com os valores que sustentam a proposta, inclusive ética, da revolução. Quebram-se os dentes em mil formas tentando articular pedaços teoréticos de uma ética não formulada com uma ciência praticada, mas epistemicamente não transmitida. Como isto se combina? Se o pensamento do Marx, dizem, é ciência, como é que ele pode ser uma proposta de revolução e se ele é uma proposta de revolução então, legitimamente é uma ideologia, como é que ele pode ser ciência? E aí então aparece uma fórmula que diz: ele é ciência e ideologia. Sim, isto é verdade, mas só no momento em que se compreende que ciência e ideologia podem estar ligadas, mas sem se identificarem. Isto só dá para

compreender quando se percebe que toda esta tematização é ontológica. Vale dizer: não é uma articulação teorética entre o ponto de vista gnosiológico e o ponto de vista ético/valorativo de propositura de uma finalidade. Uma articulação que não nasce teoricamente, que é captada teoricamente, mas que se põe na ação do ontológico-prático do homem, isto é, na vida cotidiana do homem.

Em realidade, dizer que as coisas se dão na história é falso. Porque não existe uma história como um vagão ou um canal por onde passa um rio ou um trem. A história não é um ente, não é uma coisa, não é uma existência para o Marx. A história não existe enquanto uma coisa que é ela mesma. Então, o homem não atua na história. A história nada mais é do que o percurso das modificações das categorias fundamentais do homem. É o percurso das mudanças das formas de ser do homem. Portanto, o homem não está na história, o homem enquanto individualidade é o momento das modificações das categorias que processualizam-se. A história não é um rio, a não ser como metáfora, mas ela é o andamento das modificações categoriais de um ser. O que são as categorias? São as dimensões, os predicados fundamentais de uma forma de ser, de uma forma de existir. O fluxo dessas mudanças é a história. Neste sentido é legítimo dizer que nós somos história. Como momentos infinitos na intensidade, mas nos limites de uma dada formação social. A idéia de que "a história quer", "a história pede", a história não quer nem pede porque não existe enquanto entidade que possa querer ou pedir. Isto é metáfora, portanto, licença poética para através dessa imagem sugerir o que de fato ocorre.

Nicolai Hartmann é uma figura exemplar face ao dilema do retorno da ontologia. Ele é exemplar em relação às vicissitudes que sofre um autor de nossos tempos quando busca esta reposição. Hartmann foi um autor de grande realce no universo acadêmico, inclusive no Brasil, até a década de '50. Independentemente de tantas tendências, os autores têm sido de dois tipos no que tange à produção: ou são extremamente produtivos, no sentido de que escrevem muito, ou são autores que escrevem pouco. A história da filosofia demarca isto intensamente. Hartmann pertence ao primeiro tipo. E é muito sintomático que tenha sido um autor cancelar das bibliografias, das preocupações a partir da segunda metade deste século. Quando Husserl tenta a sua perspectiva, Hartman está tentando a dele.

Hartmann tem uma verdadeira obsessão pelo caroço central da ontologia, uma verdadeira obsessão pela objetividade. E o objetivo enquanto objetivo e não aquilo que se diz objetivo enquanto apreensão por via científica, mas o ente enquanto tal. Não importa que a solução ontológica hartmanniana acabe por ser restrita. No fundo o itinerário conceitual do Hartmann é o seguinte: a ontologia é necessária, mas depois do pensamento crítico, do pensamento kantiano, uma ontologia tem de ser crítica também, ela não pode ser no sentido de uma recuperação das ontologias anteriores, desrespeitando as demandas do criticismo. E a solução hartmanniana acaba sendo que a ontologia fica nos interstícios daquilo que a ciência se mostra incapaz de resolver. A grande preocupação dele era desbancar o sujeito organizador do real, o que ele tem toda razão, mas a solução é rígida, levando a um hiperobjetivismo.

Deve se dar a Hartmann a ênfase de uma tentativa de recuperação dessa perspectiva. Veja, quando eu digo recuperação dessa perspectiva, eu já estou dizendo uma coisa falsa porque ontologia não é perspectiva, não é ponto de partida, não é ângulo, não é visualização porque tudo isso já é sujeito. Ontologia é objeto. E quando eu digo que é objeto, eu estou sendo falso novamente porque ontologia não é objeto, mas é coisa. É como se devêssemos recuperar, criar uma nova linguagem para falar das coisas e deixar de falar dos objetos.

Há que apontar também em relação a Hartmann que, no itinerário de recuperação da ontologia marxiana, Lukács confere a ele um papel importante. Para Lukács, ao nível do que ficou escrito (e friso ao nível do que ficou escrito porque ao nível do que ele efetivamente pensou nos últimos meses de vida só podemos fazer alusões), o Hartmann seria a tentativa de recuperação de ontologia, ainda que problemática, a mais importante que as de bases existencialistas e que a recuperação husserliana. Em verdade, Lukács não chega a admitir que há uma tentativa de recuperação ontológica via Husserl. Acho que isso hipoteticamente é um problema, mas a visualização que ele tem de Hartmann é que é a tentativa mais importante de uma fase antiontológica. Tanto que na obra **Para uma Ontologia do Ser Social** há um capítulo dedicado a Hartmann. Depois que a obra estava rascunhada (em verdade ela nunca ultrapassou o nível do rascunho), ela foi lida por vários amigos e discípulos do Lukács e muita crítica apareceu e ele acabou por considerar que provavelmente teria se excedido na importância conferida a Hartmann, que ele teria que rever, mas não reviu.

Este ponto de hiperobjetivismo do Hartmann é algo que não pode ser aceito quando se busca um resgate da ontologia marxiana porque ela não é um hiperobjetivismo, é a versão vulgar, corrompida do marxismo que leva a esta visualização. Na medida em que se vai reexaminar Hartmann ou a visão lukacsiana do Hartmann é preciso reexaminar Hartmann em relação a Husserl e também em relação a Kant porque é uma ontologia que não rejeita Kant. Não é como Marx faz. Nessa tentativa de resgate ontológico, Hartmann não acolhe as conseqüências das postulações kantianas particularmente n'**A Crítica da Razão Pura**, mas ele acolhe a idéia de que não é mais possível falar num saber ontológico que tome em consideração determinadas objeções do pensamento criticista, especialmente certas demandas de justificativa do discurso.

A questão do uno e do múltiplo é central quando o propósito está em pensar a objetividade. Na nossa experiência diária, cotidiana, insuperavelmente nós sempre nos defrontamos com algos que são singulares. Nos defrontamos com uma multiplicidade de coisas fechadas, isoladas em si na nossa visão imediata delas, coisas que nos aparecem como uma multidão incoerente de presenças. Árvores, carros, pessoas, bancos, ao fundo o céu, edifícios, casas, uma multidão de coisas separadas que se entrecruzam sem se ligar na aparência imediata. A multidão dispersa que eu chamo de poeira dos objetos finitos, o multiverso em seu caos e em sua incongruência imediatamente dada. Este contato vivencial, experimental, existencial na imediaticidade que sofremos e insuperavelmente sofreremos sempre. Além desta multiplicidade, desta poeira, os próprios objetos singulares, ao menos um grande número deles, não estão diversos em relação aos outros, mas eles se diversificam enquanto eles próprios. São duplamente diversos; em relação aos seus distintos e em relação a si próprios no curso dos momentos de si mesmo. Exemplo: a folha que nasce de um verde brilhante, que cresce, desenvolve e chega à fase adulta de verde mais escuro, de repente ela começa a amarelar até no instante que ela morre. É a mesma folha sob aspectos diferentes, sob momentos distintos de sua vida. É isso que eu chamo a diversidade em relação a si mesmo.

Quem é a folha? O algo que é a folha, quando é ela mesma? Obviamente nos três momentos. Mas os três momentos são diversos. Se eles são diversos, como é que se unificaram em termos de folha? Como é que é ela própria em sendo outras? Por que a folha que agora é amarela é algo muito distinto, na sua singularidade, daquilo que possuía um verde brilhante? Em suma, o que é que permanece para que as três sejam ela própria? E se não permanece nada, como é que em algo que nada permanece é o mesmo? Ora, se eu pensar agora num ser humano acontece isso de forma muito mais rica e complexa. O que há de permanente no embrião, no feto, no recém-nascido, na criança, no adolescente, no jovem, no adulto, no velho até se extinguir na morte? Ele é o mesmo?

Nessa alusão em má literatura que eu faço do uno e do múltiplo pode gerar um problema. Se eu pergunto o que são as coisas, eu me deparo de cara com esse problema. Se eu quero a objetividade de uma individualidade qualquer, folha ou ser humano, me deparo com este paradoxo. A questão desde logo é ontológica. Se eu pergunto objetivamente por aquilo que uma coisa é, como é que eu respondo a isso? Da folha verde até a folha amarela, do feto ao cadáver, há uma diversidade para mim, mas há uma continuidade no objeto enquanto tal. Do feto ao cadáver é fulano de tal ao longo dos seus infinitos começos.

O que é um eu? Há um exemplo na tematização do Sartre, diz ele: não existe um eu. Aquele algo unificador de um ente humano na diversidade de suas formas de existir. E reflete, por exemplo, sobre Julie. Quem é ele? O sujeito que saiu de casa disciplinado, mas mostra uma certa perversidade dando cotoveladas no ônibus? O garçom subserviente que serve aos fregueses? O tipo grosseiro que, sem beber, importuna as mulheres que cruzam com ele na rua? O beberrão da meia-noite? Não há um eu, não há uma essência. Esta integração das partes são momentos existenciais que vão compondo. Esta "essência" vai se formando e é inteiramente contraditória. Se Julie é um neurótico, somos absolutamente todos neuróticos, pior, a humanidade é feita de entes neuróticos. O que ele quer mostrar com isto é que não existe uma amarração. Se existisse uma amarração preferia uma dessas coisas e não todas ao mesmo tempo.

O problema do uno e do múltiplo não é uma questão do conhecimento, mas da existência. Ele se torna uma questão do conhecimento porque o existir se põe sob uma multiplicidade de faces, ou seja, se põe multifaceticamente. O existir não é o fluxo uno de uma mesma aparência, mas até mesmo na sua máxima naturalidade nos põe o diverso, a auteridade, o outro de si. Em certas épocas literárias isto aparece muito fortemente: a diversidade que está entre ceder à paixão ou cumprir o dever. A literatura clássica européia, por exemplo, em Racine. Entre o dever e a paixão, o amor e o dever, quem deve prevalecer? Sob formas inclusive bastante definhadas, isso

aparece em todas as novelas da televisão. O que eu sou num dado momento é o que eu gostaria de ser. Me aparece na televisão, via de regra, como o ser e o devir particularmente à carnação do sonho da empregada da casa que aparece sempre com um lado humorístico. Entre a arrumadeira e a cozinheira da mansão, o último grau da humanidade daquele círculo, à porta estandarte da escola de samba onde a estrela é o fundamental. Quem é Maria? A besta subserviente no lar ou a porta estandarte que exibe toda a sua carnação no carnaval? Quem é como existência não é nem quem é como conhecimento.

O problema do conhecimento é derivado, ele se põe porque o que é, é desta forma e não apenas nos parece deste jeito. De outro modo: as coisas são assim ou assim nos parecem? A grande questão ontológica é esta. Ela admite de saída que as coisas são deste modo, não simplesmente nos parecem deste modo. Como sintetizar o diverso na unidade de um ente que é ele próprio, mas que tem facetas múltiplas? Como articular a auteridade, compreendida aqui no plural, de algo com este algo?

Na tradição greco/medieval esta questão era muito bem visualizada e havia uma resposta que eu chamo de otimista e sadia. E isto era anunciado clarissimamente: o homem no mundo vive em seu lar, o mundo é o lar do homem, por conseqüência, este mundo lá está para que nele viva da melhor maneira possível, conseqüentemente, ele tem condições de entendê-lo e sobre ele atuar. A escolástica tem uma tradição extremamente positiva neste sentido. O mundo é o lugar de vida do homem que, pelo seu trabalho, compatibiliza-se plenamente humano. Isto é o equivalente do mundo grego em que o cosmos, o universo é um todo ordenado onde um dado espaço pertence ao homem e pela ordem geral do universo é explicar o próprio homem. São dois momentos desse mesmo otimismo. Quem garante que seja assim? Particularmente na solução escolástica quem garante isso é Deus. Deus é a responsabilidade dessa harmonia porque ele é o agente desta existência. A amarra final da harmonia é dada externamente ao mundo e ao homem. E aí todo problema começa, isto é, a resposta no seu resultado válido, na sua justificativa, ela é estranhante. Eu não estou me referindo à pratica efetiva da Igreja, mas a Teologia é que se refere a isso. Mas o homem que se perde no pecado original e tem que se recuperar, ele tem um caminho pré-estabelecido da recuperação. Para usar uma expressão de Cuarer: no mundo fechado as ordenações estão pré/estabelecidas, tanto num caso como no outro, com soluções diversificadas, portanto, substrato de um mundo ordenado onde o homem tem o seu lugar e a sua possibilidade de vida e de intelecto já estabelecida. É que toda uma nova realidade da perda do pecado original, etc., etc., são fundamentais na consciência efetiva de um tempo, mas ela não abala aquele princípio do mundo fechado e ordenado. Eu não estou resgatando por via mistificadora o gigantesco complexo de conflitos que existe na Idade Média, mas também não quero transmitir a idéia de um mundo grego sem conflitos. O próprio pensamento do Platão e do Aristóteles era de uma Grécia inteiramente conflagrada. A tradição greco-medieval não incompatibiliza o homem com o mundo, conseqüentemente, não torna problemático o sujeito e o objeto.

No harmoniosíssimo mundo grego havia uma enorme quantidade de indivíduos que achava que aquela harmonia não prestava para nada, basta pensar nos escravos. A magnífica pólis grega em nada resolve a questão do escravo, pior que isso, consolida por inteiro, à visão teórica dos seus maiores pensadores, a condição escrava. A idéia de Aristóteles enquanto justificativa da escravidão é lindamente posta enquanto altura intelectual a partir do princípio da desigualdade natural dos homens. Por conseqüência, é bom ser escravo para quem é inferior porque recebe orientação dos superiores. E isto é inalterável na concepção de Aristóteles, quer dizer, ele nem chega a dizer que é inalterável porque nem caberia supor uma alteração no seu tempo. Essa desigualdade era natural, fundamental e não casual, circunstancial, pois se assim o fosse ela seria transformada. Na linguagem de Aristóteles ela seria acidente, isto é, aquilo que caracteriza sem ser da essência? Não, é da essência. Então, Aristóteles vai pensar numa ética do escravo. Não é porque alguém é escravo que deva ser infeliz, mas deve ser feliz enquanto escravo. A felicidade do escravo não está em projetar uma situação de abolição de sua escravatura, mas de viver dignamente a sua escravatura. Linda a democracia ateniense! Sem nenhuma das liberdades individuais que hoje nós preservamos com o máximo cuidado e que não abrimos mão nem na mais feroz ditadura.

O que é democracia da pólis grega? É o direito do cidadão se autogestionar coletivamente em relação à cidade, mas tudo aquilo que tem dimensão pessoal, privada, não é assunto privado nem pessoal, mas da pólis. O indivíduo não é indivíduo, no sentido nosso, na pólis. Aliás, a concepção de indivíduo que nós temos surge a partir do século XVII. O indivíduo não é produto

natural, mas histórico. Utilizando o exemplo do escravo para reforçar a questão da organização: tudo está ordenado, inclusive a felicidade de ser escravo. A democracia é um direito insuprimível do cidadão co-participar da gestão de sua cidade. E quem são esses cidadãos? Ora, são os proprietários. Os escravos não são cidadãos, são inferiores, não podem ter a condição de cidadania. Mas não é só isso. A sociedade agrária com seus proprietários na cidade que vão para a praça decidir os destinos da cidade, o que acontece? É a assembléia. Ela decide. Não a assembléia já de todos porque aí é impossível, mas é a assembléia de uma grande comissão: a famosa comissão dos quinhentos. O fenômeno que nós temos na assembléia do movimento docente tínhamos lá, nem todos vão. Segundo, na assembléia ganha não aquele que apresentar a melhor sugestão, mas aquele que apresentar de forma mais atraente pela oratória, enfim, o manipulador. Essa discussão já existe entre os gregos. A assembléia tem dois lados. O que é que surge no aspecto pejorativo do sofista? É aquele que ensina ao cidadão que vai ser o político como, através da oratória, ganhar as votações. Fazer a crítica mesmo daquilo que nos é caro e importante é uma obrigação. O que é que se passa nas assembléias do movimento docente ou qualquer outro movimento? Passa-se exatamente isto. E para passar uma coisa correta e positiva dura às vezes anos e a maioria das coisas positivas não passa.

O que é a assembléia? A forja da atribuição de poderes, portanto, é uma disputa em torno do comando. A não ser que eu seja um idealista perdido no mundo, estando diante de uma multidão, e vou simplesmente a nível da racionalidade mais pura formular propostas, discutir e tomar decisões. É uma visão racionalista da sociedade. Na assembléia atua não só a racionalidade, o que é provável que menos atua, mas todo tipo de apelo e de interesse. A disputa é vital, vale tudo, igual como na vida. Se alguém tiver na iminência de perder alguma coisa importante, esse alguém mente ou não mente? Mente, porque mentir é salvar a coisa. A história do pensamento humano é a história da construção das mentiras para justificar a sua sustentação. O bom senso me recomenda mentir em momentos vitais. Se eu estou diante de uma multidão na assembléia, eu sei que não vou compreender certas coisas, então, eu vou por outro caminho. Quantas e quantas vezes percebemos os cochichos do pessoal que atua nas assembléias: "Olha, por aí não passa!" Eu estou pondo a realidade humana. Enquanto houver poder, nenhuma forma de organização resolve. Marx coloca isso na sua concepção negativa da política. Só a racionalidade poderá convir, ser predominante, a partir da eliminação do poder. Enquanto isso não acontecer vai haver a mentira, a safadeza, a manobra, a demagogia e vamos navegar por isto. Exemplo disso é nos congressos soviéticos: 52 milhões leram o documento, 49 milhões discutiram, houve 200 mil propostas de modificação. Que magnífica democracia! O congresso ele mesmo decide, escreve exatamente o documento tal como veio com 100 mil modificações.

O que é o Parlamento? É o lugar da unificação da burguesia. Quer uma mentira fantástica que nós estamos vivendo neste momento? A Constituinte. Lembro que há cinco ou seis anos atrás eu colocava exatamente essa questão. As minhas previsões mais negativas foram superadas. E a tese qual era? O caminho da construção da democracia constituinte não resolve, não pode resolver isso que está aí.

Plano Cruzado: quantos intelectuais admitiram que aquilo era um furo n'água, era um lance de acumulação para certos setores empresariais e que acabaria, inclusive, por problematizar a própria estruturação do capital? Esta aí. As empresas não investem em mais nada e a conseqüência era aquilo. Um lance ordinaríssimo em nome da exploração nacional com milhões de páginas escritas, vários livros e teses justificando as lágrimas daquele monstrinho chamado Conceição Tavares, daquela pústula do meio acadêmico brasileiro, da "grande progressista".

Quantas assembléias foram realizadas nas universidades brasileiras nos últimos sete anos? O que é que mudou? Mudou uma micra na qualidade de ensino? Não são formas de organização que resolve, formas são instrumentos. O problema da assembléia é antigo, muito antigo.

Quem dá a unidade é, portanto, o sujeito. Isto é o critério gnosiológico. Quando, ao contrário, eu reconheço que a unidade está no real, eu me pus no primado ontológico. Como é que eu, agora sujeito, capto enquanto conhecimento esta unidade? O problema do saber se põe, mas como conseqüência e não como origem. O critério gnosiológico é que de algum modo parte da idéia de que a unificação a nível do saber, mesmo quando esta unidade é pulverizada como da ciência contemporânea, é o sujeito que compete. Isto leva inclusive a afirmações hoje amplamente predominantes na ciência contemporânea que a objetividade não existe. Todo o consenso universitário mundial é que a objetividade não existe. Toda ciência é uma ciência da organização do sujeito face aos dados fenomênicos. Que é uma velharia nauseante pensar em objeto, em coisa. Vale aí a única resposta que é aquela que o Lukács disse: nem o mais fanático

neokantiano ao atravessar a rua é neokantiano, ou seja, ao atravessar a rua, o automóvel que vem vindo não é a síntese das manchas empíricas da sua consciência, mas é um volume de uma existência real e se não tomar cuidado ele atropela. Para a física contemporânea não interessa se o átomo tem a figura assim ou assada, se ele é daquele jeito ou não, mas o que importa é que uma equação matemática possa permitir experimentos e aplicações de tal forma que o pretendido na experiência ou na aplicação dê o resultado esperado. O que é aquilo, deixou de ter importância e aquilo afinal de contas é inalcançável, é o nômeno kantiano que aparece de diferentes formas.

A ciência passou a ser hoje, especialmente a ciência da natureza, um discurso do que me parece pragmaticamente. O que não quer dizer que ela não alcance certas dimensões da verdade. Alcança o que na aplicação a coisa funciona. Não há nada mais mistificante no território filosófico contemporâneo do que a Filosofia das Ciências. É um desembocadouro fundamental de toda uma diluição do ontológico. As ontologias que vêm pela Filosofia da Linguagem são um outro crivo. Uma ontologia que seja o resultado da aglutinação mistificada onde o ente seja produto do discurso, é supor que o discurso gera o ente. Então é outra mistificação. Quando é o mundo que gera o discurso e não o discurso que gera o mundo. O que não quer dizer que a linguagem não deva ser um objeto de intensa reflexão, mas não como vem sendo feita. As grandes teorias da linguagem hoje dominante não dizem que ela reflete o mundo, mas ela gera o mundo. Ela não gera nem o mundo humano. A linguagem é um universal como a consciência, como o trabalho espontâneo. Ela é uma das formas espontâneas da generalização porque o homem é o que é. Não é que ela torna um certo ente humano, mas ela é o que é porque o ente é humano, ou seja, não é o mundo simbólico que cria o homem, mas é o homem que cria o mundo simbólico.

Os gregos quando iniciaram a reflexão filosófica, eles imediatamente se indagaram: de que era feita as coisas? Compreender e explicar racionalmente qualquer coisa ainda desconhecida, é o quê? É assimilá-la a algo já conhecido. O problema do método analógico é insuperavelvemte o primeiro instante de qualquer tentativa de saber. O que eu desconheço, eu procuro tornar análogo àquilo que já conheço. Eu comparo, faço analogias e elas geram confluências e divergências. Quando eu procuro o elemento primordial do universo, eu estou buscando o idêntico na natureza a algo já conhecido. Eu conheço a terra, o fogo, a água e eu equiparo tudo analogicamente. Eu faço com que o idêntico se torne a explicação. Imediatamente a questão de saber o que o mundo é, converte-se sem querer, até aos pré/socráticos, uma questão de saber. Em vez de ir olhar o mundo, examiná-lo, analisá-lo, estudá-lo, eles imediatamente converteram uma questão ontológica numa questão gnosiológica. Claro que eles não colocavam esses termos. A natureza da operação transfigura imediatamente porque até o sujeito que conhece o fogo, compara com todo o restante e estabelece que este ou aquele elemento é o primordial. Porque o perigo é o ângulo. A ignorância converte uma questão ontológica numa questão gnosiológica.

O criticismo é produto de uma deficiência e todo mundo apresenta o criticismo como o resultado de um avanço. Eu não estou negando que há um avanço, mas este avanço é na profunda deficiência. A deficiência kantiana é do seu lugar histórico, não apenas enquanto Alemanha, mas a Europa e o mundo burguês do seu tempo. É o criticismo com avanço, no avanço limitado do capital. O criticismo na sua dimensão tópica é um avanço, mas é um avanço por deficiência. E ele nunca se livrou da deficiência profunda porque ele procede analogicamente. E Kant procedeu, como um pré/socrático, analogicamente: tornar todo o mundo do saber o saber newtoniano. É um lapso inaceitável para um pensador do porte de Kant porque ele não prestou atenção no que estava acontecendo com a biologia. Mas no seu tempo, não só era preciso atentar no que estava acontecendo na biologia, como houve quem prestou atenção: Goethe. Ele jamais aceitou a solução de Kant. Toda a obra de Goethe é de refutação do pensamento Kant-Newton. Os desenvolvimentos da biologia da época kantiana põem em cheque o padrão científico newtoniano, ou seja, põem em cheque a concepção racionalista/mecanicista. A biologia mostrava que a explicação racional do tipo mecanicista formal não explicava os seus fenômenos. Inclusive em termos anatômicos, em certas descobertas. E sabemos que o mecanicismo newtoniano não tem condições mínimas de atuar no território biológico. A reação de Goethe, grosso modo, é a seguinte: que a proposta e a pratica newtoniana, de inspiração kantiana, despreza o em-si das coisas. Que o caráter objetivo das coisas este tipo de ciência não captura. E agora um descalabro do Goethe: ele procura recuperar a filosofia da natureza e termina num finalismo. O que acontece com ele como resposta não nos interessa, a não ser como fenômeno para examinar o porquê desse caminho. A solução goetheana é vitalista. Ele volta e tenta com os elementos da biologia recompor uma atualização de filosofias da natureza passadas. Ele envereda

por um caminho que é estranho aos gregos, mas tem inspiração neles. É um dos expoentes, em termos de filosofia da natureza, do vitalismo e é o primeiro formulador dialético do mundo moderno. Nos seus erros, nas soluções equivocadas há no seu interior alguma coisa de positivo.

A proposta Kant/Newton não foi incontrastada na época em que ela se formou, ao contrário, ela sofreu a hostilização e o antagonismo de vários lados. O Goethe não é a única, é uma das mais interessantes. Mesmo os seguidores do Kant na imediaticidade, antes de Fichte, os menores, faziam uma balbúrdia imensa. O Kant não foi acolhido, como dizem hoje as histórias da filosofia, como a solução. Ele mexe numa porção de coisas, tenta justificar de todos os lados. Essa idéia do Kant oráculo é coisa do nosso século. O que ele pretendia é muito mais generoso do que hoje se faz em nome dele. Ele é muito maior do que os kantianos contemporâneos. Por que os kantianos contemporâneos são muito mais neokantianos. E o que é o neokantismo? É o esvaziamento do que há de melhor no Kant. Transformaram o Kant numa equação de pensamento formalista e ele não era formalista. É tremendamente tortuoso.

E um cara que tem pontos altamente significativos e pontos problemáticos é Goethe. Ele é o primeiro formulador, no **Fausto**, de uma reflexão de caráter dialético moderno. O **Fausto** é a primeira grande tematização da questão tecnológica: o mundo moderno e o homem. E uma das teses fundamentais do **Fausto** é que a aliança com Deus, a conquista de Deus passa necessariamente pela aliança com o Demônio. A metáfora literária que o significa é o problema da relação da questão do homem e da técnica, do mundo moderno e da integridade humana que tem que ser reordenada. De certo modo, a modernidade —no desmantelar do mundo tradicional pela tecnologia, vale dizer, pelo mundo do capital— é simultaneamente aquilo que é necessário para levar à frente e ao mesmo tempo é o demônio que arruína. Arruinar e construir são momentos de um único processo. É a formulação dialética fundamental. É a resposta inclusive para o paradoxo que os franceses não conseguiam entender e que Goethe dá a explicação por essa via. Como é que a legenda da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) redunda na ditadura jacobina e napoleônica? Todos os pensadores franceses estancam diante disso. Pense-se por exemplo em Destrutt de Tracy. Ideólogo da preparação da Revolução Francesa que não reconhece no que está ocorrendo a materialização desta propositura. E simultaneamente, Napoleão não reconhecido é o homem que materializa de fato a revolução burguesa. Goethe entende isso: Napoleão é o demônio com o qual é preciso se aliar para chegar ao deus da modernidade.

Este pensador jamais é referido em qualquer história da filosofia. Que é o sujeito que vai gerar possibilidades ao Hegel de ser professor. E que dizia de Hegel: "É um homem de talento, mas não sabe escrever". Nisso não precisamos concordar com Goethe. Ele é um grande ordinário como pessoa. Um sujeito do saber e do poder do qual ele não abria mão. Tem uma carreira política do demônio. Goethe, em última instância, é Deus e o Demônio na carnação de uma individualidade. É como se ele tivesse falando de si próprio. A sua própria tematização é vivida por ele. É uma figura gigantesca e muito mal conhecida. A origem da dialética contemporânea não é Hegel, é Goethe. Hegel é apenas a expressão filosófica levada às últimas conseqüências de uma instauração goetheana. Que é pensada contra Kant, contra Newton. E Marx de algum modo é ou deve alguma coisa ao Goethe. É toda uma tradição que a história da filosofia deixa na obscuridade. A história da filosofia é o alfarrábio de mentiras. Não é isto que nós lemos num Bréhier, num Chatêlet, por melhores que sejam. É preciso escrever uma nova. Todos os materialistas franceses não são referidos, a não ser acidentalmente. Em suma, a história da filosofia é escrita como a maneira de mostrar a imanência de elo a elo até chegar ao momento do qual é uma falsificação. A história da filosofia não é uma história imanente das idéias, claro que ela tem um certo momento nesse plano. A filosofia é antes e acima de tudo a guerra teórica. No mundo grego, os epicuristas são inteiramente esquecidos e são absolutamente decisivos. Muito mais importante que os estóicos e, no entanto, os estóicos é que são examinados porque eles predominaram aparentemente no mundo romano. Os epicuristas têm até hoje a pecha dos gozadores da carne, da vida. Não é isto. Epicuro e sua escola é a única manifestação de materialismo coerente que não abriu mão de nada no mundo grego. E exatamente por isso é que receberam a pecha demolidora e desqualificadora. No caso do Marx houve a desqualificação do materialismo como posição ontológica contemporânea. A história não contada é que é o outro lado da história contada e que se contrapõe a ela. Numa história onde a escola dialética seja enfatizada, um Goethe seria um dos momentos fundamentais. O Platão seria mostrado sobre um outro lado, o Aristóteles seria mostrado seu lado muito mais verdadeiro do que a história atual

mostra. E os marxistas teriam que aprender muito com o Platão, muitíssimo com o Aristóteles e não simplesmente colocar: "somos contra a metafísica".

Continuando a questão da analogia. Qual é o arcabouço lógico que afinal preside esta operação? O que é que logicamente eu faço quando opero deste modo? Significa olhar para o mundo da natureza e operar uma analogia. Conceber cada um dos seres que compõe o universo é no fundo idêntico em natureza, e não importa inclusive a extensão das diferenças aparentes das singularidades consideradas, a outro ser real ou possível. Uma das questões dedicadas à teoria do Platão é precisamente esta: o fato de não existir o lócus do mundo das idéias, não altera em nada o seu sistema do ponto de vista lógico. É um recurso mítico, sabemos disso, mas o corpo lógico permanece integrado. A razão hegeliana, enquanto princípio gerador de mundo, não é a razão subjetiva, isto é, da interioridade humana, mas é algo fora dela. Esta é a razão absoluta no Hegel. Seja ela real seja apenas um possível, significa que o princípio que vai informar isto só não pode ser um absurdo porque se assim ela for não é racional. O que não impede que seja classificado de absurdo alguém constituir um mito enquanto ponto de apoio. Deus é um possível logicamente falando. Não para quem tem um sentimento religioso, é outra coisa. Do ponto de vista do construto ele é um possível.

Quando eu falei nas harmonias gregas e medievais, no fundo quem garantia toda a harmonia era um ser para além da própria harmonia. Deus não é estranho a Platão e não se pode dizer que seja estranho a Aristóteles, ainda que em Aristóteles ele ganha o menor papel possível. É o acionador que cessa de atuar uma vez posto em andamento o acionado. Deus é o ente que deu corda no relógio, mas na hora que ele começou a funcionar, Deus se recolhe e não reaparece. É uma causa eficiente além dele ser uma causa final, mas posto em andamento as coisas, elas passam a funcionar de acordo com suas causalidades próprias. E deus se recusa a interferir a cada momento. Se não, agora no pensamento cristão, o livre arbítrio desaparece. Porque se Deus interferir a todo instante, a dignidade humana criada por ele desaparece. O livre arbítrio é absolutamente necessário, não é uma tapeação da doutrina cristã. Se Deus a cada instante meter o dedo no panelão humano, ele está negando a sua própria dignidade. Isto resulta na nulificação da dignidade e da perfectibilidade de Deus. Neste sentido, por exemplo, a promessa da prática religiosa popular é um absurdo. É um pedido para que Deus realize a intervenção que torna o ente humano indigno. A promessa é um pedido para que Deus faça o que ele não pode fazer, nem deve fazer. Mas se Deus não pode fazer certas coisas, ele é imperfeito e limitado. Os teólogos que fiquem com esse problema. Deus que é invocado na promessa, é pedir que ele se transforme em babá. Seria pai, mas sem ser paternalista. Origem e destino, mas não é trocador de fraldas.

Isto lembra inclusive do problema do senhor e do escravo em Hegel. Não só o escravo está limitado pela escravidão, mas o senhor está limitado pelo fato de ser senhor, em suma, mais limitado que o próprio escravo. Se Deus for aquele invocado na promessa, ele se torna senhor, portanto, inferior à criatura. O senhor, da relação senhor/escravo em Hegel, é inferior porque ele depende do trabalho do escravo. Uma coisa é a teologia e outra é um conto de fadas. E quando eu falo da promessa, eu não estou condenando quem faz a promessa, mas toda prática da Igreja com um sacerdote estimulando tudo isso. Aparecida é a negação da autêntica doutrina cristã. E não há teórico que possa mostrar que eu esteja enganado. O Deus tornado histórico é a identificação com a criatura. E só pela história é que ele se revela. Nas melhores formações da Teologia da Libertação atual: Deus ou é histórico ou não serve ao homem. O Deus que retorna é um Deus que se faz igual, e neste sentido ele se mostraria como uma possibilidade do homem e não como uma força acima dele. Se a volta se dá como um ente a-histórico, como algo mágico e superior que resolve meu problema, temos o raciocínio anterior, mas se retorna sob a forma de um ente histórico, ele se igualiza ao homem, mas é o retorno do poder humano projetado no céu que volta à terra como promessa de possibilidade do homem e não como materialização do senhor. Manfredo Araújo chegou a dizer para mim que um Deus que não for histórico, não é um Deus que garante a liberdade do homem. Está perfeito. Claro que ele não vai admitir a minha extensão: Deus que é história mostra simplesmente que os homens são os deuses de si próprios.

Os pré/socráticos levados por esta convicção fizeram as reduções que já mencionamos, até que um deles, avançando mais que os outros numa linha ascendente de abstração, acabou por declarar que esse elemento primordial, esse estofo primitivo do qual são talhadas todas as coisas é ser, ou seja, o substrato de todas as coisas é ser. Se todo elemento do real genericamente concebido é um ser, isso faz com que todas as propriedades essenciais de um ser pertençam a

tudo aquilo que é. Se tudo é ser, as propriedades essenciais desses entes pertencem a tudo aquilo que for, a tudo aquilo que é.

Quem é esse cara? É Parmênides. Ele não fala de um ser abstrato em geral, de uma abstração, mas ele fala de tudo o que é, das coisas que ele imediatamente vê. Ele fala do conjunto dos elementos que forma o multiverso e sua visualização. O Parmênides quando indica a solução de que o ser era este estofo primitivo de tudo, ele está dizendo que este estofo é das coisas mais concretas que compõe a realidade. Muitas vezes o Parmênides aparece como um especulador no ponto de partida de seu poema. Esse poema não parte de uma abstração, de uma reflexão já no território das abstrações. É como ele simplesmente dissesse: água, terra, ar, mas a diferença é que ele agora põe o abstrato dos abstratos como responsável fundamental de tudo o que é.

O passo inicial do Parmênides é um caminho puro e simples que nós fazemos todos os dias. Não é o filósofo que instaura a abstração ou a generalização. Elas são da prática cotidiana. O homem não pode viver sem abstrações. Ele pratica abstrações nos atos mais elementares de vida. Pensar analogicamente, que é a forma mais elementar de pensamento, é produzir abstrações. Ao dizer: "este copo", eu digo imediatamente uma abstração, ou seja, para este ato tão elementar, tão primário de prática na cotidianidade eu lanço mão de uma abstração. E o mais infeliz e obscuro dos analfabetos dirá: "este copo". A abstração decorre da necessidade vital de existência imediata, mas ela é simultaneamente uma generalização. Quando eu digo "este copo", para pensar nele, eu lanço mão de todo um universo de copos possíveis e imagináveis do passado, presente ou futuro, simplesmente para poder indicar a este. Procure dizer "este copo" sem dizer "este copo". É impossível. Não vale dizer "este utensílio", "este instrumento de beber", porque são meramente sinônimos de copo. É impossível designar a singularidade, pensar a singularidade sem em primeira análise lançar mão da abstração, isto é, da equiparação que liga esta individualidade (copo) ao conjunto das individualidades do seu gênero, ou ainda, é impossível pegar uma singularidade e desvinculá-la do uno primário que a caracteriza na relação com as outras singularidades do mesmo tipo. O diverso e o uno aparecem postos na prática imediata.

Se se levar este raciocínio até o fim é possível que se possa extrair alguma coisa importante, inclusive na tematização das questões de lógica cuja forma é pensada via de regra como uma instauração enquanto uma linguagem artificial. Claro que na lógica as linguagens artificiais são instaurações, mas elas subentendem uma instauração que nada fica a dever à instauração abstractivante da vida real. Será que a instauração da vida artificial consegue ser tão formal, que esta forma não tem nada mais a ver com a instauração formal abstractivante da vida real? Sabemos que na lógica clássica não é. Será que na lógica contemporânea é tanto? Para efeito da ciência contemporânea como manuseio é, mas numa perspectiva ontológica, será que ela é tanto? Essa é uma questão extremamente delicada e que não vem ao caso.

As abstrações são imprescindíveis. Exemplo: quando você arranca uma banana do cacho, você abstraiu a banana para si, separou a banana das outras. Para ter o momento concreto da banana foi preciso passar por uma abstração concreta. Quando eu tiro o peixe do rio, eu abstraí o peixe do rio. Quando eu torno o peixe alimento concreto é preciso submetê-lo a uma operação de abstração. Antes de eu ter a consciência das abstrações eu pratico abstrações. Neste sentido até os animais abstraem. A abstração é algo com o qual o mais bruto dos analfabetos convive permanentemente, só que ele não sabe. Essa é a grande, radical e fundamental diferença. Ele usa abstrações na prática e na teoria. Que teoria? Da cotidianidade. Que é teoria da consciência da cotidianidade? É a ideação colada à prática. É uma consciência limitada à experiência imediata, circunscrita, portanto, mesquinha pela sua extensão muito restrita. Por outro lado, ela tem uma força muito grande principalmente nos atos laborativos em que o erro é rapidamente corrigido. Então ela tem esta vantagem e uma imensa desvantagem. A experiência imediata das massas é uma mudança também, não pode ser mitificada, endeusada. Se de um lado ela dá uma certeza, ela dá uma certeza de uma coisa muito mesquinha, muito estreita e não faculta para nada que é mais amplo.

As abstrações fazem parte da cotidianidade no seu duplo sentido de ato concretizante e de ato abstractivante. Parmênides, em suma, faz uma abstração. Diante de tudo o que existe ele saca deste conjunto algo, que é algo que é, e este algo esta em todas as existências. Ele não fez uma operação mirabolante, mas ele olhou e se indagou: O que é que tudo isso tem em comum? Analogicamente, juntando todos os elementos reais do cosmos, colocando todos eles um ao lado do outro e olhando para eles realisticamente na diferença imensa de um para outro, o que é que eles têm de comum? Aquilo que faz com que cada um seja, isto é, cada um é. O que eles têm de comum é este é, ou seja, ser.

Como é que o Parmênides descreve o ser? A primeira parte do poema parmenidiano é exatamente a descrição dos atributos do ser, os atributos do que é independentemente daquilo que seja. Os atributos do ser todos eles pertencem à noção de identidade. Os atributos do ser são os atributos da identidade. O que é identidade? A = A. Ele transfere os atributos da identidade (A=A) ao ser, ou seja, o ser parmenidiano ganha as características da identidade. É da essência do ser, para Parmênides, que tudo o que participa da natureza do ser seja. E ele enfatiza o outro lado: na medida que tudo que participa de sua natureza é, tudo que não participa não é. Todo o ser é e todo não-ser não é. Ele partiu olhando para o mundo e imediatamente ele abandona o mundo. Ele quer o mundo, mas analogicamente começa a atribuir predicados de um campo a outro. Ele começa a atribuir ao mundo aquilo que em última instância são relações de identidade, relações da subjetividade. Rigorosíssimo nisso. Para que do multiverso, infinitamente diversificado, se chegue ao universo, ao uno do ser, ele esvazia todos os entes em todas as suas características. Aristóteles terá um lance do mesmo tipo. Ele esvazia todos os entes de suas especificidades e o que resta é o ser. Se é da essência do ser que tudo o que participa da sua natureza seja e que tudo o que não participa não seja, se tudo o que é ser é, o ser é único e universal. Ele esvaziou tudo de tal modo que as coisas agora não apenas têm como estofo primitivo o ser, mas todos os seres são um ser. Toda diversidade não é uma diversidade, mas uma uniformidade. A aparência empírica é ilusória, o que se mostra como diverso é uno.

Se ele é único e universal, ele não pode ter causa. Porque se algo tivesse que existir a fim de causar o ser, seria necessário que a causa fosse. O ser sendo a sua única causa concebível ele é causa de si próprio. Conseqüentemente ele não tem princípios. Ele também não pode se degenerar porque tinha que existir uma causa degenerativa e novamente estaria anulando a identidade. Como a causa poderia ser algo fora do ser? Não poderia. Portanto, ele é inigendrável e indestrutível, isto é, ele é eterno. Conseqüentemente não se pode dizer que o ser parmenidiano foi no passado nem que deve estar no futuro, mas somente que ele é. O que pode significar passado ou futuro para aquilo que é eterno? Não tem sentido. Estabelecido o presente perpétuo, o ser não tem história. De modo que o ser parmenidiano é essencialmente estranho à mudança. Toda a modificação do ser suporia que qualquer coisa que não era começasse a ser, isto é, que o ser posto a um certo momento não havia sido, o que é impossível.

O ser parmenidiano também não tem estrutura, é homogêneo. Ele não tem nenhuma descontinuidade, nenhuma divisão é concebível. Em suma, nada se pode dizer, se não que o ser é e que o não/ser não é. À existência do não-ser haverá uma discussão já entre os gregos e à questão filosófica contemporânea como o ponto de início da reflexão hegeliana. O Hegel admite o não/ser para poder chegar ao ser, porque se ele partir do ser ele está partindo da intensidade e ele não quer partir daí, mas ele parte de algo que não é e racionalmente engendra o ser pela negação do não-ser. O Parmênides não fala propriamente do ser, mas daquilo que é. Ele não está falando do ser abstrato em geral, mas de uma existência em geral cuja essencialidade é esse estofo primitivo. O que é, no Parmênides, é a mais concreta das realidades. Em suma, uma ontologia da existência já está presente em Parmênides, no mais violentamente abstractivante que seja todo o seu enunciado do ser. A mais concreta das realidades para Parmênides é o universo. Como é que é esse universo parmenidiano? É limitado e completo. Ele diz que o mundo da existência é este ser. Em nenhum instante o Parmênides abre mão de que o ser seja a determinação daquilo que existe. Ele não constrói o ser como uma abstração essencial, mas ele é esta objetividade.

Esta colocação que Parmênides estaria no universo das ontologias da existência não é uma percepção exclusivamente minha, mas os tratadistas de ontologia vão colocar o Parmênides como uma figura desta ordem. Ele parte do existente, mas não de uma construção e ao terminar esta loucura da abstração ele considera como o estofo desta realidade, o uno presente nesta realidade e não uma ideação capturada como representação que portanto subjetivamente me põe na condição daquele investigador que realizou uma investigação bem sucedida. O ser é, ele não é uma idéia, não é a minha experiência com o mundo. O multiverso do cosmos é uno porque ele é ser. E toda dedução é a partir da noção de identidade. Simplesmente é um caminho de uma lógica restrita do seu tempo. Ele retém aquilo que permanece e nós não podemos negar que seja extremamente concreta a determinação de que aquilo que é, é. No fundo Parmênides só diz uma coisa: o que é, é porque o ser é o estofo do que é. Numa linguagem nossa podemos admitir que o que é, é a sua existência, mas o Parmênides está dizendo isso de outro modo: existência é ser. No fundo ele está dizendo uma banalidade, mas fundamental. Aliás, Lukács dizia que na ontologia as grandes soluções são sempre banais. Em relação ao Tales, Anaxágoras, Anaximandro, Heráclito, etc., todos eles ainda respondem a esta questão fundamental invocando o sensível e o imediato,

que exige uma ginástica mental de condensações, resfriamentos, etc., etc. No Parmênides não mais. A resposta é limpa, é justificável logicamente, ao passo que todas as respostas anteriores sempre deixavam grandes buracos. O único buraco que Parmênides deixa é aquele que Platão apanha, que é o problema do movimento.

A filosofia grega viveu num dilema sobre o problema do movimento. Num mundo limitado, numa história conhecida como a infância da humanidade, o movimento é explicado como momentos parados, é explicado pelo repouso. Não há história em Aristóteles porque ela não tem importância no tempo dele. Não há que cobrar a Aristóteles uma história. Basta lembrar numa das posições de Aristóteles: o poeta é superior ao historiador, fazer poesia é muito mais importante do que fazer história. O que é o historiador na Grécia? Um registrador de eventos limitados que se realizam. O que é o poeta? É aquele que reflete os possíveis. O historiador registra, o poeta põe e propõe. O que é que o grego tem diante dos olhos como mutabilidade? Mudanças naturais que se reiteram: dia e noite, verão e inverno. O que é uma mudança social? É um cataclisma. A preocupação e as propostas de aperfeiçoamento político e social é encontrar a perfectibilidade. É uma ordem natural, eterna, como a ordem das estrelas. Os astros são fixos.

A tese de doutoramento do Marx é uma comparação entre a concepção da natureza de Demócrito e Epicuro. E Marx opta pela superioridade da concepção de Epicuro porque ele admite o movimento não-mecânico do átomo, ao passo que Demócrito não admite. Epicuro admite que o átomo além dos movimentos mecânicos, movimenta-se a seu bel prazer em determinado momento. A física moderna comprovou isso. O que é que Epicuro extraía disso? A liberdade do homem. Se o átomo tem arbítrio, obviamente que o homem também tem. Ele transporta da natureza para o homem. É algo parecido com a comparação de Aristóteles entre o poeta (*poiésis*), aquele que põe, e o historiador, aquele que registra. Está ligado à concepção das possibilidades do homem. E na introdução desse trabalho, Marx critica o Hegel por ele não ter estudado aquilo que é o fim da filosofia grega. E ele se propunha naquela fase a levar à frente aquela tese apenas num primeiro momento. Não importa se o Marx nunca voltou a isto, mas a filosofia grega para ele era muito presente.

Há uma pureza na infância da humanidade, nos gregos. Dizer que o universo é parado, imutável, não é nenhuma extravagância no mundo grego. O famoso paradoxo que o movimento é a soma de momentos parados, e daí saíam aquelas coisas da tartaruga e da flecha. Há um grande truque lógico, mas isso não é truque, é o limite de suas possibilidades. Se Parmênides faz uma ontologia da existência era porque a existência era capaz de ser captada por ele, a existência era uma coisa posta. De qualquer forma Parmênides ainda é um físico, um pré/socrático, só que o ponto mais alto desta progressão.

Generalizando nós temos que: o ser se define como idêntico a si mesmo e é incompatível com a mudança. Desde a sua origem, a ontologia diz o que é negando o movimento. Porque o movimento negaria a identidade do ser consigo mesmo, ele é excluído como irreal e impensável. O mundo da experiência sensível com suas mudanças perpétuas deve ser excluído da ordem do ser, do conhecimento verdadeiro e reenviado à ordem das aparências, da opinião. Em outros termos: é recusar o ser a tudo o que nasce e morre, a tudo o que causa ou é causado, o que devém e muda, o que aparece como existência tipicamente constatado. Comparado aos dados mais óbvios da experiência sensível, a doutrina de Parmênides conduz à oposição entre ser e existência. O que é não existe e o que existe não é. O final é uma negação do inicial, o resultado é o oposto do pretendido. Isso tem uma influência no resto dos tempos.

Hoje Ernildo Stein, que no Brasil é um cara mais intimamente vinculado à obra do Heidegger, tem uma concepção de ontologia que deve em grande medida, a Parmênides. Segundo o Ernildo é um absurdo pensar numa ontologia das coisas porque a ontologia tem de ser as categorias mais gerais do ente enquanto ente apreendido pela razão, ou seja, ela tem de ser um construto mental das categorias permanentes e essenciais daquilo que é e não daquilo que existe. Nesse sentido o Ernildo diz o contrario de Parmênides, seria inferior a Parmênides. Ontologia é só especulação racional do permanente, do imóvel. A expulsão do movimento seria intrínseco à formulação ontológica. Tem a ver com Parmênides, mas o que tem a ver com Heidegger? Um mito qualquer constituído pelo Heidegger tem exatamente esse caráter. Uma língua que seja superior e outra inferior subentende uma eternidade no ser que não se modifica nem pode ser modificada.

A formulação parmenidiana marcou toda a história da ontologia. Se pensamos numa ontologia marxiana o Parmênides, nos seus resultados, não tem nada a ver com essa ontologia, mas um fiapo fica. A ontologia marxiana não pretende ser o exame de tudo o que se dá, mas das

categorias fundamentais de formas de existência social. Exemplo: para existir o ser-social que categorias têm que existir, isto é, que características tem que ter este algo para ser ser-social? Tem que ser ativo; consciente, ou seja, tem que trabalhar; tem que reproduzir, individual e socialmente; tem que idear e romper com as próprias barreiras que, ao se edificar, a edificação coloca contra si próprio, isto é, o fenômeno do estranhamento. Em qualquer modo de produção essas categorias sempre aparecerão. É um permanente na diversidade que elas vão se apresentar. Sempre haverá trabalho, reprodução, ideação, estranhamento. Este permanente tem a ver com a idéia de algo que se fixa no próprio Parmênides. Se o ente não for ativo e capaz de ideação ele não pode se movimentar como ser humano. O que não é efetuante e não é subjetivamente posto para efetivação não é humano. A ontologia marxiana não perde o caráter da filosofia primeira de Aristóteles, isto é, aquilo que identifica o real e com isto dá base à possibilidade das ciências.

A intenção parmenidiana se vê conduzida a uma "contrafação" na medida em que a tematização operada sobre o existente não é uma análise do existente, mas passa imperceptivelmente na linha de trabalho dele a uma instauração via ato cognitivo, ou seja, o propósito de estabelecer a nível da amplitude cósmica o que seja o elemento primordial, e este é identificado a ser, a noção de ser passa a ser agora trabalhada num plano exclusivamente da especulação lógica. É abandonado o território da explicação imanente. Ele olha para o mundo e conclui pela determinação do ser. Determinado este ser todo o caminho determinativo posterior gira numa dedução lógica, de formas do andamento no plano da representação. É legítimo dizer que há dois momentos: o momento que a representação opera uma extração de algo (ser) em relação ao conjunto do cosmos e o momento do tratamento que esta noção sofre, ou seja, o extraído, aquilo que foi obtido (ser), passa agora a ser examinado não mais lá de onde veio, mas cá aonde chegou e o tratamento não é mais de um processo de verificação, de constatação no plano do real, mas é um exame lógico das possibilidades desta determinação. Isto legitimamente se pode chamar de embaraçamento da questão ontológica com a questão gnosiológica desde o início do tratamento deste problema, isto é, a ontologia nasce embaraçando gnosiologia e ontologia apesar de que o propósito seja, desde logo, a identificação daquilo que realmente existe.

O que se vai notar (e eu apresento como uma hipótese de trabalho bastante fundamentada, porém, passível evidentemente de reexames, de determinações concretas mais precisas, de remanejamentos e até mesmo de uma forma crítica que possa refutar ou contestar, mas com forte convicção de que se trata de uma hipótese bem fundada) é que ao longo de toda a história da ontologia até Hegel, sempre ela apareceu de algum modo embaraçada na questão gnosiológica. Isto é distinto daquele problema que a partir de Descartes ocorre: quando uma ontologia do sujeito passa a ser predominante. O que eu digo é que, independentemente da ontologia ser o sujeito ou o cosmos, ela nasceu embaralhada com a questão gnosiológica. Os resultados obtidos pagam sempre um tributo a esta confusão, ou seja, a história da ontologia nunca foi capaz, até Hegel, de fazer um tratamento puro e limpo da própria proposta ontológica. Marx será o único ou o primeiro a rigorosamente distinguir as duas coisas {?!}. A ontologia permanecerá ontologia {?!}. Ele não permite que ela se embaralhe com a questão gnosiológica, o que não significa que ele nulifique o problema gnosiológico, mas aparece num dado momento como conseqüência de um tratamento preliminar ontológico. A questão de como se sabe, se é possível saber, em que limites se sabe, não pode ser anterior à questão: quem é que sabe. Fazer a questão gnosiológica antecipar, ser antecedente, ser condição de possibilidade a uma ontologia, é inverter a ordem real e lógica das coisas. Antes de dizer alguma coisa sobre como se sabe, é preciso dizer algo de fundamental sobre aquele que sabe e porque é que ele pode saber, ou seja, uma ontologia do sujeito precede uma gnosiologia. Marx pratica isto sem nunca ter feito qualquer texto de caráter gnosiológico com essas indicações e nem mesmo ter colocado explicitamente a questão ontológica dessa natureza. O sujeito cognitivo é conseqüência de um sujeito outro que na sua unidade é muito mais do que sujeito cognitivo, sendo que o sujeito cognitivo depende desta unidade de sujeito que o antecede e esta antecedência é precisamente a dimensão de realidade do sujeito cognitivo. Ele tomado isoladamente é uma abstração falsificadora.

O que eu quis, na questão parmenidiana, foi mostrar este embaralhamento que se dá e atribuo este embaralhamento à responsabilidade pela solução talentosa, porém, absolutamente ineficiente do Parmênides, ou seja, a ontologia é instaurada de forma cognitiva; no caso específico do Parmênides, de forma lógica.

Retomando o problema do uno e do múltiplo. Desde a antigüidade oriental, não só na grega, todas as formas de reflexão, todas as vertentes partem desse paradoxo da unidade, seja ela entendida como ser ou como uma das figuras orientais: Bhrama, o princípio unitário, unificador

da “filosofia oriental”. O princípio de unidade está sempre em jogo desde a instauração da reflexão filosófica. E esta unidade surge como paradoxo na medida em que ela aparece como algo que não tem possibilidade de se correlacionar, de se conciliar com a multiplicidade daquilo que aparece. Um paradoxo entre multiplicidade aparente e unicidade real. Essa questão vai se pôr em todas as faixas da filosofia. Por exemplo: como é possível um pensamento unir o diverso? Isso é um problema da teoria do conhecimento. Como é que eu posso dizer, diante da multiplicidade dos tons de verde e amarelo da folha, o que é a folha? A primeira questão da teoria do conhecimento é ontológica. Mesmo nessa análise de ordem lógica o caráter, se não da pergunta ao menos da resposta, é ontológico e não gnosiológico. Quando eu pergunto: como é que o pensamento unifica, imediatamente crio a possibilidade de que a resposta seja a de que o uno é criado pelo pensamento. E algumas correntes filosóficas vão dizer que é o pensamento que cria o uno. Este é um dos fundamentos, por exemplo, do universo inteligível em Platão: a idéia una é que existe. Aí não é mais um pensamento que unifica, mas é uma idéia que pré/existe. Quando a pergunta é: como é que o pensamento unifica o diverso, nesse instante ela vicia a questão porque ela convida a entender que a unicidade é produto da intelecção e não do próprio objeto.

Como forjar a unidade harmoniosa da nossa personalidade com a multiplicidade das nossas tendências? Como é que se unifica harmoniosamente a personalidade diante dos impulsos divergentes e multifacéticos que nos caracterizam? Este problema do uno e do múltiplo aqui é uma questão moral, que eu colocava anteriormente como questão do pensamento unificador, da teoria do conhecimento. Uma construção coerente, adequada, competente de si próprio. O que é o fazer, de acordo e na direção de valores positivos, diante de uma multiplicidade que contém também se não valores negativos pelo menos valores que afrouxam, que emagrecem os positivos? Entre o empenho que exige de mim determinadas atitudes altamente disciplinadas e as inclinações que enfraquecem e reduzem a energia da disposição efetivante. A questão do uno e do múltiplo não é apenas uma questão cognitiva.

A questão do uno e do múltiplo, por exemplo, no universo da política: como é que se leva a cabo a construção da unidade do Estado diante da multiplicidade das categorias sociais e dos problemas? Como é possível a unidade do Estado face à clivagem social efetiva que puxa e repuxa em direções totalmente diversas?

O uno e o múltiplo no problema do devir ou do devenir: como a multiplicidade de aspectos sucessivos pode manifestar a unidade permanente? Como é que o devenir da folha mantém a sua unidade? Como é que em suas alteridades, a própria folha permanece folha?

Reencontrando agora o problema ontológico, o problema do ser: como é que a multiplicidade das aparências, no sentido daquilo que aparece, que se manifesta, não rompe a unidade do todo real?

Seja o problema cognitivo, moral, da prática política, do devenir e do ser, o uno e o múltiplo está presente. Ora, se eu tomar esses diferentes campos e fizer uma tematização isolada de cada um deles, é fortemente provável de que eu vou entregar ou à cognição ou à volição o estabelecimento da unidade, ou seja, a unidade será sempre o resultado de um ordenamento subjetivo. Como é que o enfoque precisa ser feito de modo que não escape aquilo que é, em sua unidade e multiplicidade, no próprio real? Nesta linha de raciocínio é que a solução parmenidiana acabou por fazer que o ser, aquilo que é, não existe e aquilo que existe não é ser. Quando, em realidade, nota-se definitivamente que: se o uno e o múltiplo constitui um problema, é porque o uno é o ser e que não obstante o uno sendo o ser, o ser é numeroso e diferente. Como é que isto se coloca? Parmênides acabou por fazer com que o ser fosse exclusivamente uno, por isso o existir é contraposto a ser. A ontologia que deve dizer aquilo que realmente é, acaba por produzir uma reflexão pela qual o que de fato existe se dissolve. A este fenômeno é que eu indiquei como o resultado de um embaralhamento entre o ser e o conhecer, entre o ser e o saber na imediaticidade.

Se o poema do Parmênides é o primeiro instante de uma tematização desta natureza, ainda que os outros pré-socráticos tenham abordado fundamentalmente a questão, de fato um tratamento bem mais consciente da questão vai só aparecer com Platão e se desenvolver com Aristóteles. Os textos efetivamente responsáveis pelo marco do surgimento da ontologia classicamente tomada são **O Sofista** de Platão e os livros da **Metafísica** de Aristóteles. É aí que nós temos o mapa/múndi da ontologia clássica. No caso deles esse embaralhamento aparece de forma completa. Em geral, os intérpretes dizem que o problema do uno e do múltiplo neles, com uma consciente tematização ontológica, ganha seu significado máximo no plano da inteligibilidade, nesse instante o viés gnosiológico de toda a interpretação se manifesta. O

embaralhamento entre ontologia e gnosiologia que se encontra no Platão e no Aristóteles precisaria ser reexaminado.

Toda a questão da ontologia no Platão e no Aristóteles aparece como fundamentalmente configurada em termos de que ela é aquilo que se põe para que a cognição se torne fundada. Isto tira da questão ontológica seu aspecto fundamental. A ontologia no Aristóteles, sem dúvida, é pensada como uma "ciência primeira" a partir da qual a ciência se torna possível. Será que a ontologia só pode servir como base para efeito da ciência? Ela só serve para ser o andaime inicial da ciência? Que ela venha a cumprir este papel, tudo bem, mas há uma dimensão que tende a escapar: que a ontologia é base porque ela já é uma apreensão fundamental, porque ela já se põe como apreensão de um real. Ela não é simplesmente uma condição de possibilidade do saber, mas ela já é um saber. Um saber constituído pelo em-si das coisas. A ontologia é importante porque ela é um reconhecimento do real e o produto deste reconhecimento pode exercer as funções de base do conhecimento. Esse saber é antes ontológico prático enquanto base da atividade para depois ser ontológico crítico como base da ciência. Isso transgride fortemente toda a linha de interpretação da história da filosofia. A ontologia tem sempre aparecido como a base para o saber. Uma ciência primeira que é base para as ciências particulares. Isto é uma forma de colocar o problema pelo viés gnosiológico que não foi introduzido a partir de Kant, mas que em graus distintos está presente desde Parmênides.

Em toda a atividade prático-cotidiana, prática e teoria estão sempre juntas, mas essa teoria não alcançou o nível efetivo da teoria, é uma consciência da cotidianidade. Não há ciência no sentido da cotidianidade, há uma consciência. Não há ciência, arte, filosofia, religião na cotidianidade. Todas essas manifestações superiores de espírito subentende necessariamente uma tomada de distância da cotidianidade. A idéia de que haja uma ciência, no sentido de uma disciplina rigorosa, na imediaticidade é uma falácia. A teoria, pelo fato de estar colada na atividade, rapidamente se corrige quando ela se mostra errada, mas essa teoria é uma consciência limitada de uma experiência limitada. O seu nível de generalização é muito baixo. A ciência, a arte, a filosofia, a religião, independentemente dela ser uma forma estranhada, são formas de ideação que demandam, cada uma delas, graus diferentes de distanciamento da imediaticidade. Hoje em dia uma colocação dessa natureza pode até mesmo, eventualmente, ferir certas convicções na medida em que —pelo desencanto com determinadas propostas científico-filosóficas e atuações a uma certa distância a nível do político e do Estado em relação às categorias sociais— fazem da crença de que as massas detêm a verdade o seu ponto de toque.

A consciência das categorias sociais vem de fora, mas ela não brota a partir delas próprias. A consciência transformadora não é algo que se gere espontaneamente nas massas, porque as condições de colagem na cotidianidade a impedem. Este é o sentido da velha e importante questão da consciência que vem de fora e que ilumina a consciência de categorias sociais sobre as quais repousam, por hipótese, a responsabilidade de tomadas de posições transformadoras. Só que não é qualquer coisa que venha de fora que é a luz da consciência popular, mas isto é o fenomênico da multiplicidade. Nesta multiplicidade de possibilidades de vir de fora apenas presta uma coisa e que ela seja cientificamente estabelecido. Daí a auto/intitulação de um partido como a consciência disto ou daquilo não basta, ou ele cumpre o papel de produtor desta ciência que seja de fato necessário ou então ocorre o que vem ocorrendo nos últimos anos. Aí não há nenhum Deus garantindo esta harmonia. Se Deus morreu, morreu também o Deus que garante que um *PC* produza a consciência necessária para levar às massas. Da mesma forma que não há nenhum Deus que estabeleça que uma esquerda não-marxista o faça simplesmente porque fica ouvindo as massas. Quando no Que Fazer o Lenin diz: eu estou falando apenas tecnicamente esta questão e não filosoficamente, porque é uma questão ontológica. A questão ontológica do vir de fora é esta. Não é porque a massa não pode por decreto, mas ela não pode porque as formas de ideação de caráter científico-filosófico, portanto, ideológico, no sentido de proposituras políticas globalizantes, não podem provir da massa na medida em que elas sejam simplesmente massa. É uma consciência demasiadamente estreita ainda que, sem dúvida nenhuma, incontrastavelmente autêntica no testemunho do seu sofrimento imediato.

A partir de 83/84 todas as propostas pseudamente avançadas de democratismo da linha que acabou sendo o *PT*, foram inteiramente absorvidas pelo sistema. O participacionismo: "venha e diga o que você quer", então, a massa vem e diz o que quer a nível de sua consciência imediata. Ela quer poste, calçamento, esgoto, quando obtém isto esgotou e tudo permanece exatamente como era. É ótimo ter poste, asfalto, etc., porque pode-se dar trabalho às empreiteras, mas no nível imediato via de regra leva a consolidar a estrutura posta. As demandas imediatas são

justas. Eu não estou ironizando o desejo de ter luz, asfalto, água, mas eu ironizo a imaginação de supor que por esta via se vai transformar o sistema.

Participação sim, mas não participacionismo. O participacionismo é a participação sem consciência da participação. A participação é um participar consciente, ou seja, munido teoricamente e conscientemente dos propósitos a alcançar, tendo uma visão estratégica e sabendo também quais são os passos táticos a aplicar. Isto é um trabalho muito demorado e muito áspero de preparação. Claro que a experiência é fundamental também, mas uma experiência sem a consciência da experiência expõe fatalmente as massas à derrota e à manipulação. Quem pode ensinar e fazer isto, sem dúvida nenhuma, é apenas o partido político. Sem ele você não organiza conscientemente. Pode-se fazer um certo trabalho individualmente, isto não está em contradição. Certos indivíduos, nenhum deles privilegiado pela mão divina, mas que detendo um certo tipo de conhecimento pode em espaços, em limites muito bem determinados, delimitados, que às vezes pode se alargar, pode fazer esse tipo de influência, mas isto isoladamente não resulta numa contaminação positiva em vastas massas. Para que isso ocorra é preciso ter um dispositivo político-partidário que o possa fazer. E esse dispositivo precisa ter uma componente fundamental de produtores dessa consciência científica, ou seja, o que estou sugerindo é o que a história revelou como forma de proceder que é a junção entre uma vanguarda do movimento espontâneo de massas, especialmente dos trabalhadores, com a vanguarda da intelectualidade que se põe do ângulo destas massas. Este encontro recebeu no começo do século o nome de fração bolchevique. E o que é a fração bolchevique? É o encontro entre duas vanguardas e cada uma delas trazendo um conteúdo distinto: a fração do movimento de massas traz a espontaneidade e as energias decisivas de um lado e de outro a fração da intelectualidade que terá produzido a melhor ciência possível do seu tempo. É isto que se articula e leva à possibilidade da transformação. Fora disto não há chance.

Isto que se chama pelo nome de pesquisa participativa acho que é ambíguo e por ser pouco significativo ele pode inclusive ser negativo. Pode ter até a máxima boa vontade, mas ele começa a transmitir informações equivocadas. Ele passa, por exemplo, a insistir: "vocês é que têm que dizer como é que vai ser o socialismo". Ele está prejudicando aquelas massas porque elas estão na expectativa de que alguém diga para elas como é que deve ser. Elas não têm a ferramenta científica para dizer como é que vai ser. É uma piada de humor negro, é um desrespeito às massas, é provocar a sua ignorância involuntária. Eu chego a sentir momentos de furor quando ouço propostas desta natureza. O canavieiro morrendo de fome, se arrebentando e perguntar para ele como é que ele (acha que) deve ser a solução do projeto econômico brasileiro.

Os críticos do Platão e do Aristóteles têm dito que a questão do uno e do múltiplo alcança plenamente o território da inteligibilidade, do conhecimento, do saber, da cognição. A questão da inteligibilidade assim entendida é a questão primeira, mas na ontologia ela não pode ser a questão primeira, mais do que isso, ela é facultada ontologicamente pela identificação da unidade de um sujeito que também seja cognitivo, mas não que seja cognitivo antes de ser a sua unidade. Segundo o prisma gnosiológico, quando a questão ontológica é predominantemente gnosiológica houve uma evolução, um avanço, mas isto é uma acentuação do embaralhamento que sem dúvida existe no Platão e no Aristóteles. Não é a prevalência ou o predomínio da questão gnosiológica na ontologia que é o seu ponto de ascensão, mas é o seu ponto de confusão. A separação dos dois momentos é que é evolução.

O homem enquanto homem pré/existe ao sujeito cognitivo. Para que possa haver o sujeito cognitivo há necessariamente que existir anteriormente o indivíduo homem. Quando o critério gnosiológico predomina, o que ocorre é que o sujeito cognoscente é aquele que funda a possibilidade do sujeito efetivo. Isto é uma inversão de realidade, uma inversão ontológica. Estamos falando do sujeito cognitivo, do sujeito que faz ciência e ciência é um momento da ideação. Este momento científico de ideação não se confunde com o momento da consciência cotidiana. Ter consciência no plano do sujeito efetivo é uma coisa e ser o sujeito cognitivo cientificamente posto é outra.

É no **Sofista** que o Platão lança as bases da ontologia como ciência e recupera a posição parmenidiana onde no fundo aparece uma unidade indissolúvel que é ser e pensar. Esta unidade redunda em características extremamente problemáticas porque o uno do ser é formal, estático e se revela conseqüentemente impotente como razão diante da diversidade do mundo. Estamos no território dos idealistas, mas Platão, adotando a posição parmenidiana da unidade do ser e do pensar, no entanto, faz a crítica de Parmênides dizendo do formalismo, da estaticidade desta

forma e que ela é uma racionalidade impotente diante do mundo dos fenômenos, da experiência imediata. Com relação a esta crítica Platão é antecedido pelos sofistas.

Abro aqui um parêntese fazendo uma menção aos sofistas porque em geral eles aparecem como demagogos, como filósofos pejorativamente encarados. Eles seriam produtores de um pensamento desqualificado que abandona o caminho da verdade e que se compraz em ensinar a quem quiser e a quem pagar a arte de argumentar de acordo com os próprios interesses. O sofista aparece como o oposto do filósofo. Há inúmeras reflexões dessa dualidade: sofista-filósofo. Ele é pragmático, ligado à prática imediata que utiliza a razão como instrumento de sucesso imediato e o filósofo é o desinteressado que contempla o mundo para extrair dela a verdade. Ora, é muito mais complicado. Os sofistas não são demagogos, não são filósofos menores, mas eles só aparecem nos diálogos platônicos perdendo todas as batalhas porque Platão os arrasta para os pressupostos dele e nunca um sofista diz: “Alto lá Platão! tudo isso acontece de acordo com o teu discurso e eu não aceito os teus pressupostos”. Não há nunca um sofista que tenha dito num diálogo platônico isto: “Os meus pressupostos são simples, venha discuti-los!” Platão que não é nada bobo, jamais põe na boca de um sofista este argumento final. Os sofistas, ao contrário, são extremamente importantes. O Werner Jaeger, na **Paideia**, nas primeiras décadas deste século já deixou isso extremamente esclarecido, porém, continua havendo muitas vezes o ensino dos sofistas que é um descalabro. Eles aparecem como os venais da filosofia antiga, como figuras execráveis. Eles são indivíduos que se contrapõem às formas de dominação, de poder, de domínio, aquilo que nas assembléias estava configurado através do poder aristocrático e eles são uma emanação de perspectiva mais popular. E eles se põem a serviço como professores remunerados de quem desejar, na praça ou na escola, aprender a arte da argumentação. Acontece que eles estão profundamente convencidos de uma tematização filosófica em que o conhecimento é impossível, se fosse possível não seria dizível, se fosse dizível não seria entendível, etc., de sorte que há uma corrente que eles atravessam que chega até a um ceticismo absoluto, isto é, a convicção tal que não posso dizer sequer que eu nada sei porque dizer isso é já saber que eu nada sei. É um relativismo absoluto e alguns sofistas inclusive se isolam em cavernas e suspendem a própria linguagem. É uma atitude de demonstração da impossibilidade de atuar no campo da verdade porque ela se tornou impossível.

Platão sofre aquilo que se pode chamar de impacto sofístico através de alguma coisa que eles demonstravam que é a ambivalência do lógos. É mérito dos sofistas terem revelado a ambivalência do lógos. Que quer dizer isso? Que a razão pode, baseada em si própria, demonstrar teses contrárias. Pensem em qualquer tese no campo político que é o grande campo do pensamento grego. Todos eles estão fundamentalmente preocupados com a política. Toda tematização filosófica tem por objetivo a formulação política e isto no Platão é absoluto, no Aristóteles é matizado, mas a preocupação está presente. E tudo o mais são instrumentos de construção teórica para tematizar o político. Platão é, em verdade, o primeiro filósofo político da história. Então, a idéia de que o idealista é aquele que procura o pensamento para poder eximir das responsabilidades de atuação é uma falsificação, isso não corresponde a nenhuma verdade histórica em relação aos grandes idealistas.

A ambivalência do lógos significa que a razão é capaz de ser um instrumento de prova de teses totalmente contraditórias . Ela pode sustentar a verdade da tese de um grupo e pode sustentar a tese de um grupo oposto. É em função desta ambivalência do lógos e extremamente influenciado também pela unidade de ser e saber do Parmênides que em Platão a ontologia se instaura.

Mais uma vez, como no Parmênides, de uma forma muito mais desenvolvida vai aparecer no **Sofista** aquilo que se pode chamar do primeiro argumento objetivo, isto é, a ontologia é determinação do real. No caso do Platão o real é igual à idéia, portanto, idéia não é igual a subjetivo. Para Platão a verdade é fundamentalmente ontológica, isto é, ela pertence ao real, só que o real é a idéia. Conseqüentemente o ser, da unidade do ser e pensar do Parmênides, se transforma agora numa tríade: SER = IDÉIA = VERDADE. Se há uma ciência do verdadeiro é da idéia. No ser de Platão não há uma unidade homogênea e indiferenciada como no Parmênides, mas há uma pluralidade ordenada. Em vez de ser o ser inigendrável e incorruptível, o que ocorre em Platão é que há um plural articulado, ou seja, no Platão o finalismo do lógos, da inteligência, da razão exprime a unidade e a diversidade do ser. Parmênides expulsou a diversidade e Platão faz a crítica dele pelo fato da sua concepção ser imóvel, ser estática e o esforço platônico é de encontrar uma pluralidade ordenada articulando, por conseqüência, a unidade e a diversidade.

O grande dilema entre os gregos é a oposição entre movimento e repouso e é este problema, informado pela questão da ambivalência do lógos e pela inspiração parmenidiana do ser racional que leva Platão a facultar os elementos para uma afirmação dinâmica do ser. Se nós temos agora uma afirmação dinâmica deste ser, ele é movimento e repouso. É uma solução fundamentalmente a nível novamente da lógica da linguagem. Se o ser é movimento e repouso, o que é que temos como predicado? Movimento e repouso, que são pluralidades. No sujeito temos o ser que não se decompõe e aparece como a unidade dos elementos mais simples: movimento e repouso. Portanto, o uno está no sujeito e o diverso está no predicado. É com esta figura que o Platão ultrapassa claramente o Parmênides. Se a oposição, movimento e repouso, está dentro do ser, o contrário do ser é impossível porque ele compreende o todo plural. Isto não quer dizer que essa dialética seja semelhante à do Marx, mas a ascese da opinião à episteme, do empírico ao conceito é um movimento dialético. Hegel também era dialético e nem por isso impediu dele ser idealista. É preciso ter muito cuidado. Houve mais de meio século que as formulações de responsabilidade do marxismo levaram a uma visão esclerosada do ponto de vista do pensamento que só serviu para empobrecer o marxismo. Através da oposição relativa dos integrantes do ser que nele participa, cada idéia revelada pelo lógos é um entrelaçamento de relações fundamentais. No pensamento do Marx as relações têm uma dimensão fundamental e a própria definição idealista de ser do Platão tem nas relações fundamentais um papel decisivo.

O ser é um conjunto de relações fundamentais enquanto idéia. Cada idéia implica a sua identidade não mais no sentido estreito do Parmênides, mas como uma perfectibilidade inteligível. Como ela é uma perfeição da razão e uma identidade ela implica uma auteridade, isto é, o conjunto de outras idéias, de modo que cada ser é um ser entre seres. A perfectibilidade do ser revelada pelo lógos não depende da inteligência para ser, para existir. Na medida que cada idéia é uma perfeição na identidade e como Platão está rompendo com a idéia de que o ser é uno e universal, esta perfeição implica em outras perfeições em sua identidade, ou seja, cada idéia implica o seu outro. A idéia perfeita do bem e a idéia perfeita do mal, da beleza e da feiúra, da justiça e da injustiça, etc. Identidade e auteridade são as primeiras relações de todas as idéias que participam. As relações de identidade e auteridade são hipostasiadas no Platão, isto é, levadas ao máximo idênticas. Todas as idéias são investigadas na identidade e no seu contrário. Lembrem um pouco aquela versão bem simplista do Sócrates da análise pelos contrários, sempre à busca do que é rigorosamente o ser e o seu outro.

O que é importante é que o ser se revela no juízo através do lógos que é síntese de diversidade. De modo que, em Platão, se há somente ciência das idéias e esta ciência é a dialética, a dialética é a ontologia. É uma dialética do real só que este real são as idéias perfeitas. E enquanto inteligibilidade a dialética está indicando uma lógica do ser. É uma ontologia de idéias que transcende a inteligência, revela-se pela inteligência, mas não é produzida por ela.

Nos grandes investigadores clássicos gregos a razão é auto/objetiva. Isto não é uma coisa apenas produzida entre os gregos, mas esta idéia de uma razão, de uma inteligibilidade fora da subjetividade irá renascer em pleno final do século XVIII e ser a grande filosofia dos primeiros anos do século XIX com Hegel. No Platão a inteligência é acima de tudo ato judicativo. E o ato ontológico e instaurador no Marx é também emparentado com o ato judicativo porque ele é um ato de constatação. Quando Platão coloca o ato de juízo sobre o indivíduo, no Marx o ato é um juízo de constatação. Juízo não entendido puro e simplesmente como um ato de afirmação ou negação de algo, mas de alguma coisa que tem a forma: isto é aquilo ou isto não é aquilo. Marx quando faz a sua crítica ontológica da razão especulativa ou da razão política ele diz: "a história é isto e não aquilo". É muito importante rastrear não só as diferenças, mas também certas afinidades e interligações que existem entre as formulações marxianas e a ontologia clássica. O ato judicativo platônico não deixa de ser um antecedente de um ato judicativo no Marx. Por quê? Platão olha o mundo, vê idéias e pratica atos judicativos sobre as idéias; Marx olha a história e pratica atos judicativos sobre a história. Enquanto em Platão só há uma ciência das idéias, em Marx só há uma ciência da história. Enquanto para Platão a ciência é dialética, para Marx a história e a realidade são dialéticas. E a dialética da história é uma ontologia como a dialética é uma ontologia das idéias.

Aristóteles foi ao longo de vinte anos discípulo de Platão, ensinava na *Academia* e tinha a sua relevância significativa dentro dela. Ele não era ateniense como Platão, mas era de uma cidade grega (Estagira) que já estava sob o domínio macedônico, que será posteriormente estendido a toda a Grécia. No tempo de Platão e de Aristóteles a soberania grega tinha desaparecido e este fato é fortemente presente na reflexão social e política no pensamento de ambos. Durante vinte

anos o trabalho de Aristóteles vem exclusivamente do interior da *Academia* platônica e depois da morte do Platão, Aristóteles deixa a academia. É provável que isso tenha ocorrido se não por razão exclusiva, portanto, foi uma razão forte o fato dele não ter sido escolhido para ser o novo responsável pela *Academia*. É um sobrinho de Platão (Espeucipo) que assume a direção da *Academia* e ele esperava ser nomeado como o responsável. Aristóteles sai da *Academia* e vem a ser preceptor de Alexandre, que será o grande imperador macedônico. Segundo consta, Alexandre não aprendeu nada com Aristóteles, não há marca nenhuma, mas em verdade quando Alexandre assume a coroa, Aristóteles se retira da corte e volta a Atenas onde ele instala o *Liceu*. Mas antes disso, ele tinha passado por uma cidade onde havia uma comunidade platônica, que é pela primeira vez que ele explicita criticamente o seu pensamento face ao pensamento platônico. A característica da crítica é notável e ela permaneceu até o fim da vida. Essa crítica é extraordinariamente radical e profunda, é a rejeição do caroço do pensamento de Platão, mas ele faz a crítica assumindo a posição platônica. Ele nunca abandonou essa posição: critica Platão para levar à frente, pelo aperfeiçoamento, o sistema do mestre. Ele jamais diz que rompe com o platonismo e como platônico faz a crítica ao platonismo. Em que incide esta crítica? Incide precisamente sobre a doutrina das idéias.

Não é aqui o lugar para tentar caminhar nesta direção, mas fica apenas o registro que, enquanto crítico de Platão, Aristóteles se coloca como platônico, isto é, a sua contribuição seria levar as grandes finalidades da teoria platônica para que elas pudessem ser bem sucedidas, mas para tanto era necessário corrigir a questão da teoria das idéias e substituí-las por algo verdadeiro. Ela seria uma teoria falsa, inútil, desprovida de possibilidade de uma análise efetiva do mundo, em suma, em certa medida, mas com uma riqueza analítica muitíssimo larga, Aristóteles refere-se com relação a Platão à critica que Platão faz a Parmênides. A teoria das idéias pode ser engenhosa, curiosa, mas ela é impotente diante da multiplicidade do mundo sensível.

Na realidade, Aristóteles tem uma grande aversão por esta coisa que é o mundo inteligível que ele caracteriza como uma reprodução, uma duplicação do mundo. Se cada idéia é uma identidade que corresponde a manifestações do mundo sensível, cada coisa do mundo sensível tem de ter uma idéia, portanto, o conjunto das idéias é uma multiplicação simétrica do mundo real. É algo da imaginação, é o recurso para estabelecer o raciocínio rigoroso, mas não é um raciocínio que em seu rigor dê conta da diversidade do mundo. O que é que ele sugere? O que é que ele propõe? A abstração não é algo que exista fora do mundo, do universo do homem que produz a abstração. Ela é um produto da mente, não é uma entidade autônoma que reside em algum sítio localizado no céu. A abstração deriva de uma operação mental que, face à multiplicidade, estabelece uma unificação por uma questão geral.

O caminho de constituição ontológica procede grosso modo dos seguintes passos: diante do múltiplo sensível, a cabeça seleciona as coisas que pertencem ao mesmo grupo, ao mesmo gênero e abstraindo os atributos acidentais desses entes, fixa as características fundamentais. Essas características estão configuradas com a abstração. Assim, se eu tiver ene cadeiras ou ene cavalos diante de mim, eu retenho para efeito da construção dessa operação os atributos que faz com que os cavalos sejam cavalos e as cadeiras sejam cadeiras. Eu não desprezo intelectualmente nem os acidentes, mas entendo que são atributos acidentais. Eu tenho diferentes gêneros e se eu levar adiante a abstração, se destes grupos assim abstraídos eu continuar a abstrair elementos que se tornaram acidentais para esta nova investigação, eu vou paulatinamente construir abstrações cada vez mais elevadas até o ponto em que, se eu eliminar todas as características que diferenciam um peixe de um vulcão e reter delas aquilo que resta de toda eliminação de suas características sobra alguma coisa: o ser. A ontologia é o estudo dos atributos do ser. O ser conhecido em seus atributos é a estrutura mais geral de tudo o que existe. Agora sim é possível construir conhecimentos parciais que se dediquem às essências, às características específicas dos peixes, dos mamíferos, dos insetos. Mas estas ciências específicas são possíveis porque agora tenho uma ciência primeira que é a ontologia, porque se eu vou direto às coisas parciais eu perco a unidade e perdida a unidade, aquilo é uma opinião sobre coisas pulverizadas.

O que é que faz o ser para Aristóteles? Há uma discussão infernal, porém, parece que só uma das dimensões do ser existente é que é ser. Ele chama de "substância". A substância é aquilo que é por ela própria e sustenta todos os outros atributos. Há uma gama de diferenciações, vários e vários conceitos, a coisa é muito complicada, mas aqui quero deixar muito grosseiramente noções muito gerais do ente. Em realidade, ser mesmo é só a substância , ou seja, é aquele algo que torna uma coisa o que ela é. Ela pode perder tudo mais, mas se perder aquilo ela desaparece.

Toda a ontologia de Aristóteles parece, sem dúvida, entrelaçada com o problema do saber para estabelecer este saber como fundamento de outros saberes específicos. Aquela ponderação da anterioridade do ser efetivo que também pode vir a ser sujeito cognitivo, no caso do Aristóteles é embaraçada, mas a elevação que a análise se dá, não é como faz Platão com um olhar genérico e evasivo sobre o mundo, mas é olhar sobre o mundo em sua diversidade primitiva. A abstração agora é da mente e não é uma abstração que está situada por conta própria em algum lugar do universo. Esta idéia não sobrevoa o mundo, ela é um produto da subjetividade, mas não é a subjetividade que cria os atributos, ela os reconhece. Enquanto Parmênides, uma vez estabelecido a palavra ser, equipara analogicamente ser a identidade e raciocina sobre a identidade conferindo ao ser os atributos da identidade, o Aristóteles não está fazendo isso, mas o caminho especulativo começa a se gerar com ele, só que é uma especulatividade que tem grande parcela de abstractividade e a abstractividade é uma coisa imprescindível. A coisa se embaralha. Nos três, mas com ênfase no Aristóteles, é o mundo real que está sendo pensado. Quando o ser humano cria uma abstração, no caso de Aristóteles, ele não está gerando o sentido do mundo, mas esta reconhecendo o seu sentido. Agora, no Aristóteles a coisa se complica extremamente porque de um lado ele é nitidamente um empirista e de outro ele leva a articulação racional a níveis muito elevados. Estes dois passos de partir do empírico e de enveredar pela reflexão abstractivante são duas coisas fortemente presentes no Marx. Se houve uma possibilidade de fazer uma ligação do ato judicativo do Platão em Marx, agora de forma muito mais concreta a reflexão e a observação aparecem articuladas.

Na **História da Filosofia** do Hegel, logo nos primeiros parágrafos ele coloca Aristóteles como o sábio que alguém pode equiparar, mas ninguém pode superar. O conceito de Hegel sobre Aristóteles é o mais elevado possível. Em toda a Idade Média, Aristóteles passa a ser chamado "o filósofo" e o ponto mais alto da filosofia idealista ocidental, Hegel, reproduz este conceito e Aristóteles é inteiramente recuperado. O começo da filosofia burguesa com Descartes e Galileu, é uma contraposição a Aristóteles. Para Hegel, Aristóteles é o cimo do espírito científico. Claro que ele provavelmente diria: no mínimo eu sou igual. Talvez com a cabeça no travesseiro dizia: sou o maior, mas não posso dizer.

Temos em Aristóteles um pensador que confere à observação empírica uma importância enorme e simultaneamente um pensador que se entrega à reflexão abstractivante, conceitual com um empenho igualmente grande. Eu não vejo isso contradição, não há explicitamente uma teoria que organize isto no Aristóteles. Na Idade Média tentou-se encontrar organizações para isto distorcendo, mas não há que encontrar, ele não dominou. A hipótese mais provável é que ao seu tempo esta articulação não seria possível, a não ser muito genericamente a partir do instante que se reconhece que Aristóteles pensou que as abstrações são sacadas pelo real, a partir disto uma vez sacadas, a mente é que elaborava. Agora, como exatamente isso se configura, ele pouco deixou. O que nós temos dele são trabalhos particularmente de lógica onde em suma é a disciplina do discurso, é a teoria formal da demonstração. Não vamos esquecer inclusive que Aristóteles participa da convicção de que o homem e o mundo estão em harmonia, que o homem é dotado naturalmente de uma faculdade de intelecção. Não está posto em jogo isso, o problema é só garantir a certeza das intelecções, mas o homem é capaz de ter intelecções com o mundo. Isto passará a estar em jogo com Descartes, antes não, isto é, é a partir de Descartes que o homem está fora do mundo. No mundo grego, o homem está harmoniosamente no interior do mundo e Descartes é a expressão doentia da perda do mundo pelo homem. Descartes é o rompimento com o mundo medieval, mais do que isso, já é a afirmação de mundo burguês que faz perder todas as ordenações anteriores que dava esta sensação. O camponês não pode ser separado da terra porque é da ordem do mundo que terra e homem que a trabalha estejam juntos. Então, o senhor feudal pode tudo, menos separar o homem da terra.

O que é o inicio do desenvolvimento burguês? É a expulsão do camponês do campo. O homem perdeu o seu mundo, perdeu a sua terra. Em que grande parcela as massas camponesas vão se reduzir? Aos vagabundos nas estradas. Neste sentido a consciência cartesiana de que o homem está fora do mundo e como agarrá-lo de novo tem essa história a determinar. História que só agora uns anos para cá nós próprios vivemos. E ficamos muito chocados quando uma comunidade de pescadores de cinco ou dez famílias são expulsas porque vai passar uma fábrica ou um prédio. O pescador e milhões de camponeses da Europa perderam o seu mundo. É da lógica do processo de expansão histórica do capital. O mundo pré/capitalista é fundamentalmente rural e quando essas multidões são expulsas da terra para se tornarem mão-de-obra nas fábricas, grande parte do mundo perdeu o mundo. Aquela sensação de que o homem

não é mais do mundo, ele não é mais a sua casa é uma expressão genérica, generalizada, filosoficamente articulada de um dado histórico que durou séculos. Esse pessoal que vai para as cidades uma parcela consegue trabalho, outra parcela não consegue, outra parcela ainda acha melhor não fazer nada do que ficar submetida ao trabalho desumano. Decretam silêncio contra a vagabundagem. Eles criaram a monstruosidade e em cima vão punir: quem não trabalhar vai preso e pode ser executado inclusive. Claro que executado simplesmente porque vai morrer. Se levarmos isto à idéia universalizante não só Descartes vai nesta direção, ele vai ser o principal. A razão não está mais no mundo porque se houvesse uma lei que mantivesse essa ordenação, essa harmonia, não teria acontecido a expulsão. Quem pode ordenar? A subjetividade. É bom pensar que quando esta ontologia parte para a subjetividade é altamente problemática, ela não pode ter reação. E uma reação simplesmente vai dizer: vamos repor todos os camponeses no campo. Isso é ingênuo.

Koyré, num estudo sobre Descartes, faz uma sugestão muito estimulante, apesar dele estar ligado à fenomenologia, mas ele afirma que há filosofias de épocas felizes e filosofias de épocas infelizes. Nas épocas felizes onde as harmonias estão presentes prevalece o cosmos, prevalece a ontologia; nas épocas infelizes, nos momentos de crises, perdida a confiança no mundo, o homem se volta a sua interioridade. Exemplificando: Sócrates é o momento filosófico da crise grega, é quando o mundo grego já perdeu claramente a pujança de suas harmonias. Sócrates então recomenda, como sabedoria máxima, conhecer a si mesmo, voltar-se para o seu interior. Koyré também compara, no início da modernidade, Bacon e Descartes. Bacon querendo se agarrar ao empírico e Descartes ao racional. E aí eu já não participo da convicção dele. Agarrar-se à materialidade, à realidade é fechar as portas e as janelas da filosofia porque é estancar a razão. Descartes, em época de crise, procurando o refúgio da subjetividade que agora se volta para o mundo no sentido de organizá-lo, é a liberdade de espírito. Esta é a conclusão de Koyré, mas ele oferece uma reflexão significativa em que as ontologias cósmicas e as ontologias históricas, no caso do Marx, ou são de épocas felizes ou são prenúncios de épocas felizes. No caso de Descartes é a manifestação de uma crise.

II

Retomando a abordagem para a questão da ontologia marxiana, friso desde logo que se tratará de uma abordagem amplamente sumária, já que o grande objetivo é a tematização da política. Isto não quer dizer que a política seja mais longa, mas a parte ontológica vai figurar aqui como a base à qual a política possa ser examinada e entendida.

Há uma convicção mais ou menos ampla de que o Marx formulou o seu próprio pensamento a partir de três fontes: a filosofia alemã (Hegel), a economia política clássica (Smith e Ricardo) e a política francesa (socialismo francês). Esta forma de dar as origens do pensamento do Marx e esclarecer como é que se constitui o pensar dele, derivou até mesmo de uma anotação que ele fez uma certa altura em épocas bastante juvenis de que o socialismo alemão, o socialismo dito científico, devia respectivamente na filosofia, na economia e na política à Alemanha, à Inglaterra e à França uma certa porção daquilo que ele era. Interpretou-se como se ele estivesse dizendo: "devo aos filósofos alemães, especialmente a Hegel, aos políticos socialistas franceses e aos economistas ingleses uma parcela do meu próprio saber". E isto posteriormente foi desdobrado com uma afirmação categórica, no primeiro momento do Kautsky e mais tarde com o Lenin que se baseia em Kautsky, de tal forma que acabou se consolidando, se consagrando as três fontes. Isso é falso. Falso como um momento do verdadeiro e não simplesmente uma incorreção. Em realidade, Marx não é tributário nem de Hegel, nem de Smith e Ricardo, nem dos socialistas franceses. A idéia que se forma a partir do texto do Lenin e do Kautsky é de que o pensamento do Marx é uma espécie de síntese dessas três componentes, ou seja, de que Marx teria tomado o melhor da filosofia alemã, da economia inglesa, do socialismo francês, sintetizado estes melhores e com isto formado o seu próprio pensar. Isto não corresponde à verdade. O pensamento do Marx não é a junção sintética dessas três componentes, o que houve aí foi uma simplificação decorrente de uma incompreensão fundamentalmente ontológica do problema constitutivo do pensamento do Marx. Lenin em sua tematização não comete simplesmente um

engano, mas apanha o problema de forma demasiadamente tópica, o mesmo ocorreu com Kautsky, de tal forma que Marx seria um momento sintético e superador destes três pensamentos anteriores.

O problema é que Marx é um pensador visceralmente original, não no sentido tolo de que ele criou um sistema, mas no sentido fértil de que ele é a instauração de um novo saber. Ele não somou partes do Hegel, dos economistas ingleses e dos socialistas franceses, ele manteve com os três um momento genético do seu próprio pensar, um dado tipo de relação. Ele não se apropriou de parcela desses três pensamentos, não é uma apropriação de uma parte retirada do corpo destas outras e articulada depois sob uma nova forma, isto é, ele não é tributário nem de Hegel nem dos demais, a sua superação não é pela soma do melhor dos três. O que há em Marx é uma relação intelectual com os três que gera, pela elaboração marxiana, um novo fato teórico. De maneira que o que vem à tona é um corpo científico pela instauração de uma nova filosofia e pelo enveredamento bem limitado, ainda que seja a parte maior de sua obra, da constituição de certos departamentos científicos, particularmente ligados à elucidação do fenômeno capitalista. Tudo isso muito articulado uma coisa na outra sem que a explicitação seja articulada. De modo que falar nas três fontes, tal como Kautsky e Lenin fizeram, é apontar o problema numa grave superficialidade. Com isto não estou dizendo que o Lenin, em particular, só tenha cometido um equivoco ou um erro brutal, o que há é que para a época e no contexto em que escreve é uma afloração que tem o seu mérito, porém, é um erro simplesmente pensar como aquele texto expõe a questão.

A relação do Marx com estas três teorias referidas é de crítica, e pela crítica da afirmação de um novo pensamento. Ele critica cada uma delas e esta crítica é do mesmo tipo. Com isto se instaura uma ontologia que é uma base de irradiação para o resto, não no sentido de que a partir daí ele deduza, como em formas clássicas, um sistema a partir de um princípio. Por exemplo, como Descartes que a partir do cogito forma-se todo um edifício sistemático ou como a busca hegeliana a partir de uma fenomenologia da razão que alcança a razão absoluta e daí uma dedutibilidade para as diferentes áreas.

A natureza filosófica da instauração marxiana é nova e com isto o próprio procedimento é novo, de tal maneira que o sistema é rejeitado. Hegel é o último sistema em filosofia e Marx é a inauguração de um pensamento que não admite o sistema. O sistema de pensamento de algo ou de alguém da perspectiva do Marx, significaria simplesmente a articulação, ao final dos tempos, de todo o conhecimento do cosmos, seria a articulação conveniente de um conhecimento conquistado. E ele não pode ser conquistado num momento dado do tempo e daí para a frente manter-se enquanto tal, ou seja, Marx é, entre outras coisas, um pensador que condena a idéia de sistema, o que não significa condenar um pensamento sistemático ou sistematizante, isto é, um pensamento que é congruente em suas partes. O que não significa por outro lado, que o mundo é composto de parcelas autônomas e isoladas do múltiplo, de tal forma que a explicação para um grupo de fenômenos seja estranha por completo à explicação de um outro grupo, no sentido de que não há uma integração de um saber unitário. O uno e o múltiplo no Marx realmente convivem, mas o uno não é o único, ele se põe em diversidades, sem que isto faça com que uma parte seja incongruente em relação às outras.

O sistema de pensamento é a idéia de que, a um momento dado, é possível sintetizar um saber que seja a intelecção definitiva. Ao menos isto produz a seguinte idéia: se a um dado momento eu tenho a noção científica final que produz a intelecção do universo examinado, isto significa que o mundo examinado e adquirido sob forma de saber é um mundo que estanca, que não tem mais devenir, que não mais se modifica. A idéia de sistema é de algum modo, sob alguma forma, subjacentemente, a convicção de um fim da processualidade, um fim da história. Há um vício tremendo que deriva de um problema psicológico que é transferido para o universo teórico: as pessoas sentem necessidade, a ter segurança intelectual, de ter um arcabouço amarrado. Uma demanda psicológica, uma busca de segurança produz uma aberração no campo teórico que é sistematicamente um reducionismo, é reduzir o mundo à coerência teórica. Eu simplifico o mundo para amparar e tornar seguro o meu mundo, mas nem o meu mundo eu asseguro, eu asseguro um sentimento interior. Marx não busca e nem pode buscar, a partir da sua concepção, nenhum sistema e qualquer retorno à idéia de sistema é um passo para trás. Não há o desvendamento final do mundo de tal maneira que o sistema possa representá-lo a nível teórico, mas o mundo é permanentemente uma demanda de inquirição, ele permanentemente desafia a intelecção.

O pensamento do Marx seria dado apenas por determinado momento histórico e daí para a frente teria que ser substituído? Não. O fato de não ser sistemático, não significa que a instauração teórica do Marx não tenha a potência de gerar o itinerário pelo qual os novos e velhos problemas sejam examinados de início ou reexaminados a fim de que a construção do conhecimento prossiga. É evidente que para novos problemas, novas realidades, o Marx pode trazer à luz um esclarecimento fundamental, mas não trará o conhecimento concreto daquela nova situação, na medida que ele não a examinou e ainda mais, mesmo naquilo que ele trabalhou, em nenhum dos assuntos tratados ele os esgotou. Muito particularmente no campo filosófico, mas nem no território da crítica da Economia Política no exame do capitalismo, a questão é dada por ele como fechada. Ele morre na expectativa de reescrever o primeiro volume d'O Capital. Ele tinha reescrito a sua tematização quando da tradução francesa e chega a dizer que as modificações introduzidas tinham valor intelectual independente da edição alemã. A crítica que é feita ao Marx ou aqueles que o defendem de que seja um pensamento definitivo é uma criação do monstro para poder combatê-lo. Em nenhum instante um marxista sério disse que o pensamento do Marx era algo pronto e acabado, o que se diz é que a sua aquisição teórica é, até os nossos dias, o ponto mais avançado da elaboração teórica da humanidade. Não significando que esta afirmação implique que não há mais nada a descobrir, mas que na base das descobertas das formulações do Marx, devemos necessariamente progredir ad infinitum não para chegar a um sistema, mas a uma elaboração que vai esgotando paulatinamente as inquirições do real e que novos problemas vão se pondo.

Nunca há uma aquisição definitiva a partir do Marx? Claro que sim, e já nisso há uma dialética entre relativo e absoluto, mas já modificados em relação à acepção convencional de relativo e absoluto. Eles não são dois pólos que se contrapõem, mas o relativo é um momento do absoluto e o absoluto de um dado momento é o relativo de um momento subseqüente, ou seja, não tem sentido isolar um conceito do outro, mas só tem sentido quando um está em relação com o outro. Assim, simultaneamente, um pensamento é absoluto e relativo. Ele é relativo como um momento de um absoluto em constituição, só que esse absoluto na sua constituição é infinito, isto é, o absoluto é uma linha de tendência, nunca um momento de chegada. Relativo e absoluto, especialmente no campo teórico, são apenas momentos articulados de um só processo. O relativo é um dado limite de uma construção sem limites e o absoluto não é apenas o fim de algo, o todo, mas é uma totalidade a cada momento e, como tal, é um absoluto relativo. Isso não é só no pensamento, mas ocorre também nas coisas. Pensemos por um instante no indivíduo: sem dúvida somos mortais e como tais finitos, mas na intensidade de nossas propriedades, ações, volições, sentimentos, efetivações, etc., somos infinitos. A nossa finitude é uma infinitude intensivamente compreendida, ou seja, a infinitude não é apenas uma extensão sem limites, mas ela pode ser e é uma multiplicidade na simultaneidade. Pensem na tentativa de descrever um indivíduo esgotando as suas características. Isto é impossível. O indivíduo não é um finito, mas ele é um infinito entre limites. Parece um paradoxo, uma contradição, mas é neste sentido que se coloca. E em contraposição à ontologia heideggeriana é fundamental fixar esse ponto, onde a individualidade é uma finitude porque a morte é tomada de forma mítica. O indivíduo é definido como o ser-para-a-morte. O devenir deste homem é a realização de sua finitude, quando a morte não se distingue da vida enquanto fenômeno biológico, mas ambas têm a mesma natureza. Portanto, para um ser que muito acima de ser simplesmente biológico é social, a morte não tem nenhum significado especial. E uma morte de significado especial só pode decorrer de uma vida de significado especial. A postulação heideggeriana é uma mistificação. E se a morte é um limite para a infinitude do indivíduo no sentido extensivo, ela não é um limite para a infinitude do indivíduo intensivamente pensada.

O pensamento do Marx é simultaneamente um absoluto enquanto base para ir a frente, porque um momento que demanda a continuidade é porque o absoluto não se realizou, então, é um absoluto relativo. Isto não é um jogo de palavras, isto ocorre precisamente assim com o pensar, ou seja, todo o pensamento é lacunar, é impossível um pensamento que não tenha lacunas porque supor um pensamento sem lacunas é supor um pensamento realizado ao nível do absoluto dos absolutos, como se a realidade tivesse estancado. Ele é um relativo também porque muita coisa deixou de examinar, muita coisa aconteceu depois dele, muita coisa hoje em dia é possível agregar àquilo que ele já colocou e ele não poderia ter colocado por duas razões: não tinha os elementos para colocar ou não visualizou. O que temos diante de nós é algo de muito grandioso, mas não é alguma coisa fechada. É um pensamento sistematizante que não se fecha, que não almeja o sistema porque não almeja o ponto final da construção do saber. E considera

que não existe ponto final da construção do saber como não existe ponto final da construção do homem, inclusive, da construção da sua subjetividade. O homem é infinito na sua intensividade e como gênero, ou seja, eu enquanto indivíduo sou infinito na minha intensidade na medida em que eu sou ser genérico, ou seja, eu sou como uma vaca além das vacas, apenas um singular, eu sou eu mesmo enquanto sou todas as vacas do mundo sintetizadas em mim. A nossa alma é o conjunto das almas dos outros, nós somos conseqüentemente um absoluto nessa intensidade. E aí entra a questão de uma hierarquia do homem, dos indivíduos: tanto mais altos estamos nessa hierarquia quanto mais somos a síntese e a projeção máxima desse desenvolvimento humano. Por isso que os homens não são humanamente iguais, há superiores e inferiores. A nossa inferioridade e a nossa superioridade são reais. Só que não nascemos com uma essência que nos faz inferiores ou superiores, como na concepção das diferenças naturais do Aristóteles, mas nós nos fazemos. E nós nos fazemos não em condições que escolhemos, mas em condições que a sociedade põe. Mas podemos, enquanto individualidade, até certo ponto superar a própria sociedade, estar acima dela. Na maioria das vezes estamos abaixo dela e uma certa parcela majoritária fica na média desta sociabilidade, desta generidade.

Sintetizando: Marx não é uma somatória de três contribuições, mas é um passo a frente em relação a elas. A relação do Marx com essas três componentes é da mesma natureza, é precisamente a crítica ontológica a cada uma delas. Não é um novo arranjo de três pedaços já produzidos, mas ele é a crítica de três fatos teóricos da mais alta relevância do seu tempo e, pela crítica, o encontro de novas verdades que articuladas entre si formam o núcleo de um novo saber. Entre uma superação que simplesmente rejeita o morto e fica com o vivo de alguma coisa é um passo, mas isto que é retido não é pura e simplesmente aquilo que esta lá, sofreu a mediação de uma crítica que o modifica. Exemplo: a grande intenção do Marx ao fazer a crítica da economia de Smith e Ricardo não é escrever uma nova economia, mas é fazer a crítica da Economia Política. A Economia Política é a ciência do econômico {?!} baseada no trabalho enquanto aquilo que faz {?!}; a Crítica da Economia Política é a descoberta no mundo histórico efetivo de que o trabalho faz e desfaz, é descobrir que o uno do trabalho não é uno, mas é múltiplo .

Segundo aspecto: Smith e Ricardo estão interessados em descobrir como é que as nações desenvolvem as suas riquezas, mas a crítica da economia de Marx está interessada em determinar como é que se supera a forma de criação de riqueza, como se anula a riqueza no sentido capitalista porque a riqueza pretendida não é mais no sentido de uma apropriação de bens, mas é a riqueza do indivíduo para o qual os bens materiais são absolutamente necessários, mas são instrumentais. Enquanto em Smith e Ricardo a riqueza é o objetivo, no Marx e mediação.

Terceiro aspecto: o socialismo francês é fundamentalmente uma espécie de extensão radicalizadora da ideologia do Iluminismo e o socialismo do Marx não é uma extensão do pensamento burguês, mas é a colocação de alguma coisa que anula todo o sentido de política. O socialismo francês é o aperfeiçoamento da política e o socialismo de Marx é a nulificação da política.

Sobre a questão da *Aufhebung*[*], já Lenin a utilizou fartamente. Sem dúvida é importante mencionar a idéia da aufhebung, mas a meu ver não basta porque é uma "aufhebung transfiguradora", não é apenas a retenção de algo vivo, mas é a reconfiguração do próprio elemento vivo e às vezes a sua modificação radical. Como é que ele opera isto? Não há nenhuma obra integral que isto se apresenta. Tudo isto se faz através de um conjunto de textos que dão elementos, sintomas e resultados disso sem que nunca tenha sido escrito alguma coisa nessa direção.

O período formativo da instauração ontológica do pensamento marxiano são os anos que vão de 1841 a 1847. Em realidade, a gente poderia encurtar um pouco esse período quando, em 1845 ou a uma certa altura de 1846, ele formulou as onze teses sobre Feuerbach. Neste momento o desenho está configurado. Eu disse 1847 para facilitar a fixação cronológica e para fazer coincidir com uma declaração dele, quando em 1859 no "Prefacio à Contribuição à Crítica da Economia Política", ele refere o próprio itinerário formativo dizendo que a primeira obra que de modo global o pensamento dele e do Engels foi exposto, ainda que de forma apenas polêmica, foi n'**A Miséria da Filosofia** publicada em 1847. Exposto não quer dizer formulado, pensado, mas há documentos hoje (as "Teses sobre Feuerbach") que mostram que a visão de conjunto já é anterior e elas são do mesmo tempo da redação d'**A Ideologia Alemã**.

[*] Supera conservando o que está vivo, rejeita o que está morto e, pela conservação do positivo das partes, articula um novo pensamento.

O que marca 1841 é a tese de doutoramento dele. E o que temos antes de 1841 são alguns vestígios da fase estudantil, seja da fase de estudante secundário seja da fase de estudante universitário. Algumas composições, duas em especial, redigidas a título de provas finais do curso de grau médio, algumas cartas ao pai, especialmente a de 1837 ou 1839 onde ele revela tudo o que havia tentado, os esforços realizados, o que tinha redigido, etc. A única coisa a ser referida aqui é que ele já havia se aproximado dos neo-hegelianos enquanto estudante, que constituíam na época o filosofar mais avançado da Alemanha. Um grupo de pensadores jovens que, na esteira do hegelianismo, constituíam um pensamento crítico na direção da crítica à religião visando a modernização do Estado alemão. Eles se auto/intitulavam um grupo que pretendia interpretar o pensamento do Hegel na direção do que eles denominavam de idealismo ativo, isto é, um idealismo que opera na realidade efetiva. A crítica radical à religião, como propósito de emancipar a cidadania e fundar o Estado moderno superador do absolutismo alemão, é o objetivo dos neo-hegelianos. Bastaria lembrar como exemplo que esses pensadores vão se subdividir em torno de uma obra do Strauss sobre o cristianismo (**A Vida de Jesus** -1835). Essa obra é uma crítica extremamente feroz a Hegel. Na essência nós podemos identificar no pensamento do Hegel uma preocupação fundamental que é a de demonstrar que o cristianismo é uma concepção sustentada na racionalidade, é uma religião fundada na razão. A auto/realização da razão absoluta é a afirmação mais alta do cristianismo. Strauss ataca exatamente este ponto dizendo que é falsa a tese de que a religião, particularmente a cristã, seja baseada na razão. De que, ao contrário, os grandes e formidáveis alicerces do cristianismo são os mitos e as convicções da tradição. A verdadeira energia da religião está em que ela se assenta sobre mitos que transcendem a própria racionalidade. Não se trata apenas de que a crítica de Strauss atinja um aspecto particular do Hegel, mas é o movimento inteiro do sistema que é atingido. Se a razão não é a sustentação mais formidável da religião é porque ela não é o sustentáculo mais alto que se possa ter para alguma coisa e se a explicação hegeliana do cristianismo via racionalidade é falsa, o sistema hegeliano em seu conjunto é falso.

A partir desta obra os grupos de pensadores jovens do contexto alemão assumem, face a esta crítica, uma adesão de centro ou de defesa do hegelianismo enquanto sistema ou a busca de uma acentuação da crítica na direção de levá-lo adiante. Surge com isso os chamados hegelianos de centro, de direita e de esquerda. Os hegelianos de esquerda são precisamente aqueles que vão prosseguir na crítica da religião e na formulação de idéias que visam a organização do Estado. O livro é de 1835 e Marx neste período é estudante secundário e uma vez estudante um pouco mais avançado, ele se aproxima deste grupo. E vale aqui colocar que jamais foi um aderente de algum deles, mas passa a conviver, a se relacionar com eles. A tese de doutorado de 1841, inclusive, é estimulada fundamentalmente pela intenção do Marx em abrir caminho para uma carreira universitária. A idéia era se tornar professor universitário e com o apadrinhamento de Bruno Bauer conseguiria uma cátedra. O pré/requisito era a tese. Ele escolhe o tema sobre a filosofia grega, mas ela tem ligação com a crítica a Hegel, pelo fato de Hegel não ter feito em sua **História da Filosofia** o exame das escolas pós-aristotélicas. Não que a preocupação de Marx na época fosse se dedicar à filosofia da natureza, mas acontece que ela gera conseqüências para efeito do que nós poderíamos chamar hoje de uma filosofia ou de uma antropologia social, ou seja, Epicuro extrai da liberdade do átomo a idéia da liberdade do homem que é altamente enfatizada por Marx. O teor desse texto está no interior do idealismo ativo, porém, já tem uma série de prenúncio do pensamento futuro. Há uma questão que é tomada, já no clima dos neo/hegelianos, que se trata de fundir para aquela época a filosofia no programa político do liberalismo. Ela deve se fundir com a política, entenda-se aqui política toda a questão social. Para o Marx, especialmente já nesse momento, é a questão do global, porém, o político é visionado na direção do Estado como responsável pelo ordenamento social. Isso não quer dizer que Marx dê testemunhas nesse texto de assumir a tese hegeliana, nem há ali uma crítica contundente em sentido contrário, mas só dois anos depois esta crítica vai aparecer. A tese é simultaneamente um programa filosófico e político, o que está perfeitamente no clima da época.

Aconteceu, no entanto, que antes mesmo da tese ter sido concluída e apresentada, Bruno Bauer, por um episódio que hoje nos pareceria extremamente ridículo, cai em desgraça junto à administração da universidade, que reflete o contraste de Bauer com a administração do Estado prussiano. Num determinado banquete, Bruno Bauer faz um brinde a um professor que propunha um Estado constitucional. E um brinde simples, moderado, mas isto faz com que Bauer perca a cátedra. Ora, se Bruno Bauer perdeu a cátedra por causa de um brinde, Marx

lucidamente compreende que ele não terá acesso, ele sente que a sua carreira está liquidada antes do seu início. É aí que ele decide "ganhar a vida" como escritor, como jornalista.

No ano de 1842 surge a **Gazeta Renana**, que é um órgão de imprensa criado pelo que há de mais expressivo na burguesia liberal da época, por indivíduos que mais tarde serão inclusive os ministros mais importantes, em 1848, quando da frustrada revolução alemã. Este jornal tem a finalidade central de propugnar o Estado constitucional, a constitucionalidade do poder, que era algo totalmente inexistente na Alemanha. O Estado é uma monarquia absoluta: a soberania está no monarca e a legislação deriva dele. Os hegelianos de esquerda tornam-se os principais redatores desse jornal, ou seja, eles são os ideólogos da propositura do liberalismo alemão. Marx, a uma certa altura, é convidado pelos seus amigos neo-hegelianos a colaborar e publica alguns artigos que provocam grande repercussão. Em poucos meses os artigos publicados por ele são aqueles que mais atraem a opinião dos leitores do jornal e ele é convidado a ser o redator-chefe. Ele assume e orienta o jornal durante alguns meses até finais do primeiro trimestre de 1843. Marx não chegou a colaborar nem um ano inteiro com a **Gazeta Renana**. Ela é extinta, muito tempo depois que o Marx a abandona, por ordem da administração prussiana.

Os artigos de Marx durante este período têm um significado muito importante porque, neste curto prazo de alguns meses, ele transita da posição de idealismo ativo para a de democrata radical. A partir de um certo momento, em função de acontecimentos sócio-políticos na Alemanha, ele é chamado a se pronunciar a respeito deles enquanto jornalista e esses acontecimentos estão diretamente vinculados com a problemática econômica e o Marx se vê desafiado a escrever sobre questões econômicas para as quais ele não se julga preparado. Nesse instante ele se volta pela primeira vez para os estudos econômicos e é através desses estudos preliminares e pelas respostas que ele vai dando aos fenômenos que estão eclodindo, que ele marcha da posição de idealista ativo para democrata radical. No que consiste esta posição de democrata radical? É a idéia de que não será a burguesia liberal a classe que construirá a democracia na Alemanha. Ele percebe que as ligações da burguesia liberal com a coroa, a qual combate, mas não para derrotar, impedirá que a democracia na Alemanha possa ser pensada a partir de um implante via burguesia liberal. E a formulação dele, ao final desse período, é de que a democracia na Alemanha só poderá se dar através de duas outras figuras sociais: os pobres e os intelectuais. É a antevisão da fração bolchevique que ele tem, claro que a coisa não está formulada nesses termos. Não é a idéia posta em prática indiscriminadamente no sentido do idealismo ativo, mas a noção de categorias sociais começa a intervir de forma muito decisiva e termina exatamente com esta posição. Isto já tem uma espécie de formulação que paga um preço a uma concepção espontânea, portanto, não consciente de uma visão ontológica do social.

O que se dá no interior da administração do jornal é sumariamente o seguinte: o jornal é o tempo todo censurado e uma das batalhas do Marx é enfrentar a censura. E há inúmeras cartas em que ele relata esta questão decisiva onde principia a se aprofundar as diferenças dele com os neo-hegelianos e acaba por provocar a ruptura com eles e com aqueles que detêm o poder do jornal. A tese dos donos do jornal era que era preciso progressivamente ir concedendo à censura, de modo que o jornal pudesse sobreviver e o Marx defendia a posição contrária: quanto mais se cedesse à censura tanto mais aberto ficava o jornal a ser fechado. A luta do Marx com relação à censura não é simplesmente impedir que ela aja, mas é buscar uma fórmula em que aquilo que apresentava à censura não tenha caráter provocador. O fechamento do jornal não se dá diretamente por iniciativa da administração prussiana, mas ela acaba funcionando por conseqüência de pressões do Tzar, isto é, do governo russo. A uma certa altura Marx publica uma matéria, não dele, mas de outra pessoa, que faz uma crítica ao tzarismo. A pressão que vem da Rússia sobre o governo prussiano redunda em pressão deste sobre o jornal, até que eles decretam o fechamento do jornal e dão noventa dias. É aí que os donos do jornal vão ceder para manter o jornal vivo e Marx perde a batalha, convive pouco tempo neste clima, mas a uma certa altura considera impossível conviver com isto e se retira. O jornal continua, mas é fechado exatamente na data do decreto.

Os neo/hegelianos sem saberem o que estão falando, por muitas vezes inserem em seus artigos sobre uma peça de teatro, um livro ou outra coisa, fraseologia comunista baseada nos pensadores socialistas franceses. O Marx é totalmente hostil a esse tipo de redação e vai brigando com os neo-hegelianos, não admitindo que eles continuem a fazer isso a ponto de publicar uma nota dizendo que não tem nada a ver com aquilo e que ele considera uma forma falsa de defender idéias. Ele declara de público que não sabe o suficiente sobre as idéias do socialismo francês e quem está usando estas frases também não entendem. Isto é o ponto culminante de confronto

com os neo/hegelianos. Inclusive em cartas ele chega a dizer que são irresponsáveis, ignorantes, falsamente radicais. Vejam o senso de realidade que o Marx tem quando tenta conduzir o jornal, ou seja, ele nunca foi acusado de ter provocado o fechamento do jornal. O que é importante nesse jornal é fundamentalmente a evolução do Marx. E nesta evolução é que ele se distancia de uma vez para sempre dos neo-hegelianos. Ele nunca foi um neo-hegeliano, mas ele estava no clima geral deles e fica muito nítido quando ele fala daquele que julga ser o mais importante dos neo/hegelianos, aquele que de fato tinha agregado alguma coisa à filosofia depois de Hegel, que é Feuerbach. E ele nunca foi, a não ser por semanas ou poucos meses, um seguidor, um acólito de Feuerbach. O que ele retém de Feuerbach já é também, tanto quanto em relação a Hegel, aos economistas ingleses e aos socialistas franceses, uma posição reordenadora.

Ao deixar o jornal, ele nos diz explicitamente no "Prefácio" de 1859, provocado pelos artigos que o obrigavam a se manifestar sobre a economia, se "*retira do cenário público para o gabinete de estudos. O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava, foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel* [...]". E os parágrafos que ele vai criticar da obra de Hegel são precisamente referentes à questão sócio-política: como é que se combina o Estado e a sociedade civil, a soberania, a representação, etc.? Este texto de 1843 é a primeira grande obra do Marx, não terminado e não publicado em vida.

O que é decisivo compreender, é que sobre esse texto nasceu toda uma corrente do marxismo italiano, exatamente com Galvano della Volpe cuja linha fundamental de pensamento é uma antecipação mais bem elaborada, do que virá a ser posteriormente o althusserianismo. O pensamento de Althusser tem confluências com o pensamento de Galvano, ainda que não sejam identificados. Galvano parte exatamente da "Crítica..." de 1843 para demonstrar o rompimento do Marx com Hegel que, no entender dele, é radical e definitivo, ou seja, o pensamento marxiano se instaura exatamente porque expulsa Hegel das considerações de Marx. No meu entender isso é tão falso quanto a mesma tese, não sobre esse texto, do Althusser. Simplesmente ele leva o rompimento para uma visão processualística muito longa que alcança até mesmo **O Capital**. Tanto assim que, na leitura althusseriana, é preciso até escoimar **O Capital** das ressonâncias do entulho hegeliano. Agora, a partir da interpretação desse texto de 1843, Galvano passa a fazer pequenos ensaios sempre para mostrar o mesmo aspecto e vai assim até *O Capital*, terminando por fazer uma teoria que pouco tem a ver com a do Marx. Ele é a grande inspiração do *PCI*, apesar de ter abandonado a militância por certo momento, mas Galvano era um hegeliano antes de entrar no partido em 1945. Pertenceu à ala do neo/hegelianismo, não do século passado, na Itália, da mesma faixa de Croce por exemplo. E a um dado momento ele rompe com a tradição hegeliana, com o seu próprio hegelianismo e se converte num pensador que enfatiza muito o empirismo. Tanto assim que uma das suas melhores obras é um estudo sobre Hume ainda na década de '30 e no bojo da Segunda Guerra ele adere ao *PCI* e, a partir daí, a uma visão empiricista-racionalista. Ele tem uma concepção da dialética que é um cruzamento permanente entre empirismo e racionalismo, como se alguém tivesse, por exemplo, caminhando na rua e sistematicamente não numa ou n'outra calçada, mas cruzando o tempo todo uma calçada do empirismo e outra do racionalismo. Ele chega a explicitar coisas desse tipo no texto sobre Hume e posteriormente ele transfere para o Marx.

A "Crítica..." de 1843 permaneceu inacabada e seria algo muito mais extenso. Há textos do Marx onde se sabe perfeitamente que ele pretendia abordar a filosofia hegeliana em seus aspectos diversificados, em seus elementos constitutivos e produzir ensaios pequenos para cada um dos temas. Em relação a esse projeto ele vem a publicar, no entanto, apenas a introdução dele, que se chama também "Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel —Introdução". Esse texto será publicado em 1844 nos **Anais Franco-Alemães**: uma revista que ele, juntamente com Arnold Ruge, cria tentando associar os pensadores do socialismo alemão e do socialismo francês. É o único volume dos **Anais Franco-Alemães** que vem a sair e a revista morre, mesmo porque o choque dele com Ruge não é pessoal, mas teorético, ideológico.

Na "Introdução..." de 1843 nós encontramos a crítica à política e ao pensamento especulativo, portanto, crítica à prática e à filosofia. N'"A Questão Judaica" a crítica da política novamente reaparece, agora já agudizando. É uma crítica onde a própria razão política é posta em cheque, já é claramente contraposto revolução social e revolução política, já aparece a contraposição entre emancipação política e emancipação humana.

De 1844 existem três textos. O mais antigo é um texto chamado "Extratos sobre James Mill". É talvez um dos mais antigos trabalhos do Marx onde há longas considerações de caráter ontológico, sem que a palavra ontologia apareça, mas onde, no sentido de contrapor realidade a

teorização do James Mill, aflora. São os primeiros estudos econômicos registrados do Marx. Desse mesmo ano existe um texto aparentemente muito conhecido que são os **Manuscritos econômico-filosóficos**. A relação entre os "Extratos de James Mill" e os **Manuscritos...** de 1844 é muito grande, sem dúvida há uma articulação. É possível que certas passagens dos "Extratos sobre James Mill" constituam as partes que estão faltando nos **Manuscritos...** de 1844.

Os **Manuscritos econômico-filosóficos** de 1844 é um dos lugares, talvez o único, onde nós temos algumas formulações ontológicas {?!} de Marx para além da ontologia dos objetos sociais {?!}, históricos, isto é, elementos de uma ontologia geral {?!}, dos objetos naturais. Há uma passagem nos **Manuscritos...** que ele afirma o seguinte: "*Todo ente é objetivo. Um ente* (Wesen) *não objetivo é um não-ente* (Unwesen)", ou seja, um absurdo. A palavra alemã *Unwesen* pode significar não/ser, mas ela tem um sentido pejorativo também de absurdidade. Basta estas duas pequenas frases para definir por inteiro uma ontologia de ordem universal {?!?!}. Elas nos dão duas dimensões fundamentais: a ligação e o desvinculamento das ontologias tradicionais, ou seja, ele diretamente formula estas asserções sem que faça, em nenhum momento do texto, uma passagem que consubstancie uma antecedência de tratamento no plano gnosiológico. E as afirmações são feitas sem que elas tenham qualquer vínculo com qualquer dimensão gnosiológica, isto é, a afirmação ontológica se auto-instaura. Ela não é precedida de uma cobertura fundante no plano da gnosiologia e nem se apresenta articulada ou emaranhada com algum nível de preocupação gnosiológica, mas ela é puramente ontológica. E ele prossegue na tematização deste ser: "*Todo o ser objetivo não é auto-suficiente, não vive por si só, mas demanda relacionar-se com outros seres objetivos externos a ele*". Isto para efeito dos seres vivos é nítido, das plantas aos animais superiores como nós, porém, fica um pouco mais rarefeito quando pensamos nos seres inorgânicos, mas eles próprios têm visivelmente também uma dimensão desta natureza. Por exemplo: os rios maiores se alimentam dos seus afluentes; a chuva alimenta os rios maiores, menores e os lagos; a terra para ser fértil precisa de calor e umidade e assim por diante. Não se podia imaginar a terra, a água, o ar puramente existentes sem relação com mais nada.

O ser-social em especial tem carências, eles carecem de outros que estão fora dele. Um ser sem carências é inobjetivo, ele não existe. Ele não afirma isso, mas obviamente está configurado. Só um Deus seria auto/suficiente, mas como toda objetividade não é auto-suficiente, neste silogismo Deus é uma inexistência, ele não pode ser um ente, ele não pode existir. Com este conjunto de lances, a ontologia marxiana se forma diretamente sobre o real concreto. Não é um pensamento subjetivo ou mítico a nível de objetividade que possa constituir o ser. Com isto ele deu a pancada radical nas formas de procedimento da ontologia tradicional retendo, no entanto, o sentido da afirmação da objetividade da ontologia. E isto reaparece em **A Miséria da Filosofia:** "*Todo ser é resultado de um movimento, ou seja, todo ser é histórico*", conseqüentemente a ontologia marxiana em geral {?!}, tem dois princípios básicos {?!}: todo ser é objetivo e processualístico, ou seja, histórico, no sentido da processualidade dos entes, ou seja, o comportamento de suas categorias fundamentais.

Portanto, o ser-social é objetivo, não é autônomo, tem carências que precisam ser resolvidas na relação com outros seres objetivos, da comida à procriação, ou seja, o ser-social não se reproduz no isolamento de si, mas na relação com outro igual na diferença —macho/fêmea. Ele é multirelacional, ele precisa de ene necessidades que só se resolvem objetivamente, ou seja, na relação com outros entes tão objetivos quanto ele. Objetivo ontologicamente falando, enquanto coisa real e não como idéia, representação, razão, pensamento. O sentido de objetivo é que ele é contraposto a representativo ou a especulativo, além de ter dimensão sensível no sentido de coisa sólida. Daí a idéia da impossibilidade da existência de Deus. Essa impossibilidade no Marx já surge no início da concepção do ente enquanto existência porque ele não é objetivo. Não é pela crítica da religião, o mais radical no Marx é o fundante ontológico em relação a Deus. A idéia não é um ser, mas é um produto de um ser em sua existência ontológica, ou seja, relacional. O ser marxiano não teria idéia se ele não fosse relacional. A relação dos seres produz algo que é próprio de um dado tipo de ser. O pensamento, a subjetividade, só é próprio do homem. Não poderia haver relação se não houvesse pensamento. Para o Marx, os animais não se relacionam, mas só os homens. No sentido de uma relação para si, não há relação da montanha com o ar, nem da chuva com a água do rio. Estou distinguindo agora graus, eu usei relação no sentido muito genérico anteriormente para indicar acima de tudo processualidade, para ilustrar que há conexões mecânicas, mas a relação enquanto relação não é mecânica.

A única coisa que fica excluída, já nos primeiros achados da ontologia marxiana, é o transcendental. Ele não faz crítica da religião, basta observar o texto da "Introdução..." de 1843

na primeira frase: "*Na Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, a seu fim, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica*". Um dos rompimentos dele com os neo-hegelianos é fundamentalmente esse: os neo-hegelianos queriam persistir o tempo todo na crítica à religião e a religião era para eles a crítica fundamental, para o Marx era apenas o preâmbulo da verdadeira crítica. No Marx a crítica da religião não é uma coisa decisiva, é uma conseqüência. Para deixar claro lançando mão dos gregos: à contraposição sensível e inteligível, o inteligível é impossível na ontologia do Marx, o que não quer dizer que é impossível a inteligibilidade, mas é uma outra coisa, não é um mundo de seres. No Marx, temos uma ontologia da história, os seres na história é o ponto de partida. O que eu não constato na história não é ser, mas eu constato Deus e a religião na história como projeção aos céus das melhores qualidades do homem. O homem que não pode usufruir das suas melhores qualidades na terra, porque o mundo é um mundo sem espírito, projeta no céu o seu próprio espírito. O fato da religião ser uma realidade, não significa que ela seja objetiva; o fato dela ser um fenômeno que se manifesta, não faz dela um ser. Ela é um produto do ser-social, é uma forma de ideação deste ser-social. Real para o Platão é a idéia, ela efetivamente existe, no Marx uma idéia não existe como ser, ainda que ela seja o fundamental do modo de ser de um dado ser. Consciência é o fundamental no ser humano, sem ela não há ser humano. A consciência é uma categoria do modo de ser de um ser, é um atributo, é a faculdade, é a capacidade de idear deste ser. Não há nenhum ato humano que se manifeste sem que a consciência esteja presente. Consciência não quer dizer consciência verdadeira. Marx é, de fato, aquele que descobriu pela primeira vez, e isto é radical, que a consciência está sempre presente, mas a falsa consciência é tão efetiva, tão produtiva quanto a verdadeira.

Um exemplo que está na tese doutoral de 1841. Exatamente falando de Kant a respeito da crítica que ele faz ao argumento ontológico, Marx refuta ironicamente o Kant dizendo o seguinte: "*O fato de que alguma coisa imaginada, inexistente, seja acreditada, funciona como se aquela coisa existisse*". E ele pergunta: "*O Apolo de delfos não comandou a vida grega?*" e assim vai numa sucessão de exemplos até que termina dizendo: um indivíduo que imagina possuir 100 táleres, vai à rua e compra mercadorias no valor de 100 táleres, o que é que ele ganha com isto? As mercadorias e uma dívida de 100 táleres. Ironicamente ele conclui: "*foi assim, de resto, que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses*".

A tematização de Foucault e de Castoriadis do Imaginário, é uma banalidade diante da consciência do Marx em relação à falsa consciência, é uma retomada irracionalista desse aspecto. O Marx pré/marxista já sabia que a imaginação na atividade humana tem uma importância fundamental, só que ela tem conseqüências objetivas: eu compro 100 táleres de mercadorias, mas eu adquiro uma dívida de 100 táleres. Marx examina a imaginação na sua relação real, Castoriadis atribui à imaginação real o poder de conferir à realidade significados, que passam a ser agora os dirigentes da vida humana. Isto é mistificação de fundo heideggeriano. Então, o imaginário é a falsificação do problema do papel da imaginação na vida do ser-social. Castoriadis e Foucault não descobriram nada, mas falsificaram o verdadeiro problema porque ele só tem real significado na relação subjetivo/objetivo, ao passo que eles infantilmente e falaciosamente dissolvem o objetivo no subjetivo. É a subjetividade dominando autonomamente o mundo real. Brincadeira de criança. E há nisso uma má fé, ainda que possa ser involuntário.

Neste sentido, inclusive, há uma elevação, no caso do Marx, da ontologia. À ontologia há sempre uma fé contra a qual ela atua, mas não no Marx porque ele não parte de uma fé, de um pressuposto. A não ser de um que ele declara n'**A Ideologia Alemã**: "*Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos vivos, sua atividade e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação*". Ele parte apenas disso: homens vivos na sua vida. O que é que eu posso objetar? Nada. Não é que ele tenha todo direito, mas que não há nenhum ponto de partida melhor do que esse. É o ponto de partida que não há nenhuma valoração pré-estabelecida. Partir de indivíduos vivos, dotados de suas características constatáveis aqui, não faz disso nenhum pressuposto gerador de alguma conseqüência necessária, obrigatória. Um pressuposto como o mundo das idéias é muito inferior e muito mais problemático porque imediatamente me põe diante dos olhos alguma coisa que é extremamente difícil de admitir. Ao passo que admitir que existem homens vivos não há dificuldade nenhuma, não contém nenhuma valoração retora. Quando Marx vai fazer a crítica de uma daquelas três produções de mesmo nível de sua época, no plano teórico, ele não fica vasculhando como prioridade a base gnosiológica, o método, as conseqüências políticas, etc. E de onde parte essa crítica? Parte da

constatação na história e não mais como ponto de partida empírico. Não é a manifestação da poeira do multiverso, é sempre de um complexo. Se ele diz que parte de um indivíduo vivo, ele partiu de um complexo —mil fatores estabelecendo uma unidade. Ele não parte de uma idéia, de um abstrato qualquer, nem parte de uma mancha empírica, mas ele parte de um complexo. É um pressuposto extraordinariamente legítimo. Ele não clivou, não limitou nada, daí a sua superioridade ontológica. Nem ele poderia estabelecer de antemão todo um conjunto ontológico porque seria partir de um abstrato a priori. Ele tenta descobrir a ontologia na efetividade.

A ontologia de Aristóteles por mais que ela tenha afinidades com a do Marx, o passo abstractivante dele para que ela possa configurar a base da ciência, leva o Aristóteles a ficar tão distante da realidade, apesar de sua vocação de observador empírico, que face à ontologia do Marx torna a ontologia aristotélica extremamente susceptível de crítica, que aliás aconteceu. Todas as suas grandes concepções, ato e potência, as quatro causas, etc., são fundamentalmente extraídas de especulação, apesar delas serem muito úteis e muito corretas em grande medida. A ontologia toda paga um alto preço à especulação a ponto de se engasgar com o movimento. As explicações aristotélicas do movimento são uma graça, um mecanicismo absoluto, mas limitadas pelo tempo. Ele não poderia partir da história porque não havia uma história.

A ontologia nasce sem possibilidade de se realizar, mas ela só pôde se realizar recentemente com Marx. Não é um mérito do Marx, no sentido que ele inventou, mas foi preciso que a história da humanidade evoluísse, não só a história do pensamento, mas a história da explicitação da realidade, para que a ontologia pudesse tornar realizável. Realizar a ontologia é precisamente dizer o que é. Até Marx, o mundo nunca foi algo como uma totalidade que pudesse mostrar claramente o seu passado, o seu presente e sua dinâmica, e as possibilidades de superação desse presente. É só a partir do momento que uma razão se coloca para além do capital, que o todo passa a estar circunscrito. Antes o mundo era parcial, por mais completo que fosse possível de ser observado. Mas só quando o real começa a explicitar praticamente uma razão superior à razão do Capital, portanto, uma razão superior à razão do Hegel já que ele entendia Hegel como a razão máxima do capital, incluindo os elementos críticos ao próprio capital. É só aí que o mundo se tornou um todo real, ou seja, que a objetividade e a efetividade ganharam um ponto de maturação, onde a ontologia ganhou a possibilidade de ser real e não aquilo que aconteceu em todo o passado: a ontologia era uma proposta correta, verdadeira, que a cada momento se perdia em descaminhos exatamente pela incompletude de mundo. Não quer dizer que o mundo na época de Marx era completo, mas é um mundo que desenhou um todo que até então não tinha desenhado. A ontologia só é possível na medida que a consciência for uma consciência post-festum, inclusive, seguindo Hegel, a filosofia é o fazer do anoitecer, depois que a coisa se deu é que ela aparece. Neste sentido, então, aceitando o caráter noturno da filosofia, é que uma ontologia poderia se dar de fato. E Hegel ainda tem a necessidade de tentar uma ontologia da lógica, por mais que ele fosse um famélico do real como Platão, mas o mundo real é tão incompleto ainda, mais em Platão do que em Hegel, que a única forma de completá-lo é pela idealidade e não pela efetividade.

O idealismo é a forma mais alta e refinada daquilo que a imaginação é no plano da falsa consciência. Lança mão de soluções idealistas porque as soluções de ordem não idealistas não são possíveis, ou seja, o idealismo, é como origem não uma fuga do real, mas uma impossibilidade real de efetivação. Por vezes, ele é a única possibilidade, então, não se trata de excomungá-lo. O idealismo é sempre um discurso, inúmeras vezes brilhante, em torno de um objeto que ainda não pode ser conhecido. Ele não é só isso, mas parece que este é o ponto genético em termos de uma autenticidade.

Um objeto não é alcançado simplesmente porque o investigador deseja conhecê-lo. Ele não é conhecido só porque o sujeito usa o método correto. Não existe método no Marx no sentido de uma receita formal a ser obedecida, mas são os momentos mais abstratos da ontologia. É por isso que a ontologia pode fundamentar o conhecimento porque nós extraímos alguns elementos auxiliares. No Marx o segredo não está no método, mas está na coisa. E na coisa que sou eu que é capaz de extrair a coisa fora de mim. Há um enorme papel da subjetividade, da ideação, dos conceitos, mas como capacidades, propriedades e categorias de um ente. O conhecimento não é gerado pela intelecção, mas é algo objetivo e processual.

Em 1844 ainda, existe um outro texto que é fundamental para a compreensão da crítica da razão política que são as "Glosas Críticas À Margem do Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social'", de Arnold Ruge. Este artigo é tão importante quanto os **Manuscritos...** Não que ele

tenha a mesma extensão, mas ele traz a crítica da política tão explicitada, que não se consegue entender realmente o caminho crítico/ontológico do Marx se nós não o consideramos. Não é à toa que esse artigo é tão pouco conhecido e raramente divulgado. Não existe, por exemplo, no Brasil nenhuma tradução até hoje.

Em 1847, temos **A Miséria da Filosofia** que é uma obra polêmica escrita contra Proudhon. É um dos raros textos sobre análise metodológica no Marx, onde há inúmeros elementos de precisão que é a chamada dialética hegeliana no que ele tem de equivocado pelo seu caráter especulativo e por vezes, indiretamente, há considerações categóricas afirmativas de como deveria ser o procedimento científico da nova perspectiva.

Nas obras da maturidade a dimensão filosófica é muito menor, mas isso não quer dizer que não exista. Nos *Grundrisse* há, por exemplo, inúmeras extensões de tematização neste ponto, n'**O Capital** idem, mas a forma explícita do tratamento filosófico está nas obras de juventude, o que não quer dizer que as obras de maturidade tenham renegado as obras de juventude e com elas a filosofia. Há uma falsificação muito grande nisto na linha de dizer que Marx propunha o fim da filosofia. Mais adiante trataremos disso.

Na concepção do Marx, o real instaura a crítica e não é uma subjetividade, nem uma idealidade. Quando Marx critica, parte de uma factualidade apanhada em seus complexos contra as quais são esbatidos os textos que são analisados. O real é o ponto de partida, o real historicamente constatado, isto é, o real em sua realidade e não um real valorizado por uma peneira que diria: "Esta história é boa ou esta história é má". É o real enquanto real, em face do qual não se intervém, para seccioná-lo, um interventor que fica com uma parte e deprime ou expulsa a outra. É o curso dos acontecimentos tomados em sua efetivação. O investigador neste primeiro instante se resume em constatar e em toda constatação já esta presente a possibilidade de um viés. Quem constata tem que tomar o cuidado de constatar ao limite do efetivamente processualizado, isto é, aquilo que efetivamente decorreu. Não é tomar acriticamente uma factualidade, uma empiricidade e a partir dela contrapor a um discurso de um autor qualquer que está sendo criticado. É uma verificação em generalização, ou seja, essa diversidade já vem ganhando uma articulação a nível do seu efetivo essencial. Claro que cada elemento isolado pode ter a sua importância e seu significado, todavia, este conjunto funciona como o ponto de partida de um dado, mas não é dado empírico, não é mancha tópica de um real, mas de um real enquanto apanhado em sua estrutura interior. Não necessariamente como algo já efetivamente compreendido. O ponto de partida pela história, no caso de Marx, é alguma coisa que é recolhida como um telão em que minimamente um sujeito investigador interfere. É um historicamente dado como acontecido que funciona como uma espécie de critério de verdade objetivo. Rigorosamente falando: a constatação histórica é feita a partir de critérios objetivos de verdade e não de critérios subjetivos. É por isso que não há nenhuma implantação preliminar de qualquer tipo de discussão gnosiológica. Há que admitir que o sujeito investigador, face a essa história, possa recolher a um dado nível a realidade tal como ela se apresenta. Isto que eu estou dizendo no plano lógico, no plano efetivo de como isto atua, milhões de formas ocorrem. E ver como é que aconteceu com o Marx é impossível porque ele não nos transmitiu. O que nós logicamente percebemos é que ele contrapõe o real ao texto, que agora é o seu objeto. É como se ele contrapusesse a coisa ao objeto, a coisa à tematização filosófica ou científica ou política de uma reflexão que ele está examinando. É isto que significa que a crítica se instaura a partir do real, a partir da história, ou seja, a crítica é demandada pela realidade do existente. É o momento histórico do investigador que demanda esta crítica porque a tematização existente, ou seja, o produto teórico posto não atende às exigências de compreensão e explicação do momento. E não atendendo as explicações do momento, permite perceber que não atende também as explicações para fora desse mesmo momento.

Não é um fundamento teórico, mas é um fundamento do real. É o real que funda a possibilidade de uma ação teórica contra um produto teórico. Relembrando que o único pressuposto do Marx são os homens vivos em sua ação. Ele não parte do que pensam os homens em sua ação ou do que pensaram os homens sobre os homens em ação, mas ele parte do que os homens vivos em ação, no presente e no passado, fizeram para examinar a teoria do Ricardo, do Smith, do Hegel, etc. O fundamento teórico é exatamente, de algum modo, a posição gnosiológica. O produto teórico (a filosofia, a economia política e a prática francesa) é examinado a partir de um confronto que é a história. Não há pressuposto teórico, mesmo porque para o Marx não existira jamais uma filosofia da história. Uma filosofia da história subentenderia um construto mental que resultasse num sistema de intelecção da história enquanto história. E a

história não existe enquanto história, ela não é um objeto. Eu posso ter uma teoria da história dos homens ou uma teoria da história da natureza enquanto expressão de análises científicas que resulta em verdades sobre análises feitas, mas que não geram uma determinação da lógica ou das leis da historicidade enquanto em sistema conceitual fechado. A história, no caso dos objetos sociais e também dos objetos naturais, é a seqüencialidade processualística das categorias dos entes. O que admitimos como filosofia da história é uma divisão acadêmica.

Marx contrapõe o existente ao representado como aquilo que realmente verifica isto ou não verifica. Se o Hegel diz que o Estado confere unidade à sociedade civil, ele compara a tese do Hegel com a efetividade histórica e argumenta contra a sua tematização tentando mostrar o oposto: que na efetividade, na realidade, é a sociedade civil que gera o Estado. Hegel pretendia descobrir a razão máxima desse Estado para que ele pudesse ordenar plenamente a perfectibilidade do conjunto, ou seja, ele propõe o Estado racional e na "Crítica..." de 1843 o Marx conclui dizendo que o Estado racional é impossível. No desdobramento do texto de 1844, a perfectibilização da sociedade civil demanda a eliminação do Estado. Ele não reteve nem completou, mas transfigurou. A descoberta de que o inverso da propositura hegeliana é a verdadeira, leva a examinar agora o que seria o verdadeiro. O pensamento marxiano não se esgota nesse confronto, apenas parte dele. A ontologia é uma afirmação fundamental, mas ela não esgota o assunto. A partir dela, deixando o campo ontológico, parte para o exame concreto das situações concretas. Isto já é ciência, mas de base ontológica. A crítica ontológica põe em cheque, no caso do Marx, a filosofia, a ciência e a prática do seu tempo, ou seja, Marx conclui que a melhor prática, o melhor pensamento filosófico e o mais elaborado pensamento científico não são mais resolutivos para aquele momento, estão esgotados. Eles não são mais capazes de permitir a reflexão e a efetivação que o ser-social naquele instante demanda, ou seja, a representação e a atividade de melhor qualidade de seu tempo é inadequada, é insuficiente para o seu tempo. Não será mais com Hegel, com Smith, com Ricardo e com os ideólogos socialistas franceses que se pode ir à frente. Se o pensamento é insuficiente, esta prática não é resolutiva. Por isso é que deriva uma nova posição filosófica, por isso é que nasce uma posição original.

Nós estamos muito marcados por uma estupidez monumental de sermos originais, quando originalidade não é um ato de decisão do filósofo ou do cientista. Não cabe ser original a qualquer momento. Uma das coisas que mais me desgosta é precisamente aquela idéia de: "diga com as suas palavras" porque vai dizer com palavras piores do que disse alguém que tem um certo gabarito. Alguém dirá: "mas pedagogicamente, no processo de aprendizagem está valendo". Tudo bem, mas até certo ponto. Melhor é propor o seguinte: "diga com palavras adequadas, que não são exatamente as do texto, aquilo que foi dito no texto" ou melhor ainda: "diga o que você entendeu do texto, usando inclusive as palavras, os conceitos e as expressões chaves do texto" porque aquelas expressões foram criadas exatamente para dizer da melhor maneira. Simplesmente "diga por sua conta" ou "diga com suas palavras" é convidar a dizer mal. Claro que não é com esse propósito que a gente coloca na sala de aula, mas eu peguei o lado problemático.

É quando uma ciência ou uma filosofia se esgotou e ela não responde mais às necessidades filosóficas e científicas, que surge a autêntica situação em que a originalidade vale, isto é, vale a originalidade quando é necessário o novo porque o velho se tornou velho.

"Eu acho...", ora, guarde para a vovó, porque não interessa nunca o que "eu acho". Não se trata do que alguém ache, trata-se isto sim do que é preciso dizer em relação a um determinado problema. O "eu acho" é o pior subjetivismo {?!?!}. A opinião entre os gregos é uma tese fundada que não tem forma cabal, mas não é um achismo. Opinião é um enunciado que não pode ser cabalmente provado, ciência é a afirmação cabalmente provada. A opinião jamais é o que "eu acho", pode ser o que eu consegui entender, o que eu consigo pensar, o que eu sei. O que "eu acho" não tem a menor importância diante de um objeto científico; ele é absolutamente insignificante {?!?!}. O que não quer dizer que a pessoa não possa expressar as suas convicções, mas expressar as próprias convicções significa enunciar aquilo que ela julga verdadeiro, por isso ela tem que provar. E no caso ontológico é mostrar que aquilo que corresponde à minha convicção corresponde, sob forma na representação que reproduz o real, o real.

Ninguém pode ser original por conta própria. É absolutamente impossível a originalidade sem referência a algo que nos antecede. Nós somos sempre originais apenas na relação com algo que nos antecedeu. Marx descobre a dimensão nova do verdadeiro ou a verdadeira noção do novo. Em filosofia, originalidade não é imaginar um ponto de partida qualquer e, a partir daí, desenvolver uma arquitetura. É um ângulo via de regra não válido, porém, legitimado face à crítica de algum autor anterior do qual se parte, ou seja, a originalidade não é uma sacação de

nossa subjetividade. A bobeira filosófica habita muito as salas de aula, seja por parte de quem está de um lado, seja por parte de quem esta do outro. Na maioria das vezes a aula de filosofia é o festival da besteira onde todos são originais, mas o conjunto é estupidamente não filosófico, ou seja, não se filosofa sem bagagem mínima de informações da história do pensamento. É impossível filosofar a partir de si mesmo pura e simplesmente. É aquela filosofia da beira do botequim. Originalidade e capacidade crítica é uma coisa muito complicada. Fazer a crítica de um autor subentende no mínimo entendê-lo razoavelmente. A crítica subentende ter entendido alguém. Crítica não é dizer se gosta ou não de um autor. Quanto menos a gente gosta de um autor tanto mais cuidado tem que ter para criticá-lo. Crítica não é idêntico a manifestar a nossa antipatia por alguém ou por algum pensamento. Saiba primeiro para poder admitir a crítica. Não é saber como um grande exegeta, mas saber minimamente.

Daí é que a nova posição do Marx surge como originalidade e como crítica e aí é que se configura o chamado novo materialismo. O que Marx instaura é um novo materialismo. Se colocando contra o idealismo da filosofia alemã. Ele repõe uma posição materialista, mas o materialismo não é retomado na forma do anterior. Este materialismo deve ser pensado em primeiro lugar ontologicamente e não gnosiologicamente, isto é, como é que eu concebo materialisticamente o mundo sob um novo materialismo. O que é o novo? Duas coisas Marx ensinou do materialismo. 1) As coisas se explicam por elas próprias, ou seja, a explicação é imanente, nunca transcendente. Nem é transcendente em função de uma subjetividade transcendental, o eu transcendental do tipo kantiano, nem é transcendental a partir de uma ontologia que culmina na garantia da possibilidade do saber pela harmonia que existe entre o homem e o mundo assegurada pelo transcendente, isto é, por Deus. É uma explicação que também não é a explicação no plano empírico porque Marx afirmava que o materialismo antigo era ainda demasiadamente abstrato, isto é, ele fica apenas no tópico do fenômeno, ele apanha apenas as relações mais elementares. Esse novo materialismo não é um empiricismo, ele é marcado por uma explicação estrutural, global do objeto, da coisa. Claro que a coisa não fala, nós falamos pela coisa, mas ela nos dá o conteúdo da nossa fala. 2) A subjetividade ativa, ou seja, o lado ativo ficou com o idealismo e o Marx resgata este lado fazendo a crítica devida ao idealismo.

Então, o materialismo tem duas características básicas: a explicação imanente e a subjetividade ativa estão presentes na concepção, ou seja, posto em termos sintéticos, articulando as duas partes: as coisas se explicam por elas e se transformam pela atividade do homem.

Se a base é ontológica, de que natureza é a ontologia do Marx? Ela não é especulativa, nem sob a forma do racionalismo clássico nem sob a forma do racionalismo chamado lógico/formal-ontológico do Hegel. Ela não é um construto da racionalidade. Ao mesmo tempo que essa ontologia não é empirista, não é o sensível imediato de Feuerbach. Não é, portanto, aquele empírico ainda demasiado empírico que está presente até mesmo em Feuerbach. Mas se é um empírico histórico a natureza dessa ontologia, o empírico não é mais fenomênico, mas ele significa o concreto existente, histórico. A base ontológica conseqüentemente sendo histórico-concreta {?!?!}. A filosofia instaurada por Marx é baseada na história. Será pela primeira vez na história do pensamento que a filosofia nasce baseada exatamente na gênese efetiva do ser-social, ela nasce na base daquilo que a atividade do homem é antes de mais nada, ou seja, a produção e a reprodução material de si próprio. É a primeira vez que ela liquida toda e qualquer especulatividade e empiricidade. A filosofia passa a ser não mais especulativa e não mais empiricista, mas ela passa a refletir e não especular exatamente no ponto genético do próprio ente que reflete. Este ente que reflete na sua atividade fundamental, no sentido primário da qual todas as outras não existem, que é produzindo e reproduzindo o seu corpo materialmente. Uma filosofia baseada na história é, portanto, baseada não em conceitos sobre uma concepção global de história, mas é uma filosofia baseada na atividade autofundante do homem se autoconstituindo. Esta é em última instância, de forma muito ligeira, a síntese das "Teses sobre Feuerbach".

Todos sabem que o Marx tinha uma característica enquanto intelectual que é bem marcante: ele acumulava manuscritos em cadernos. Ele carregava-os para todo o lado e passou a vida inteira acumulando esses cadernos. Todos os seus escritos são vazados nesses cadernos. Os tais Manuscritos são cadernos escolares e que até hoje não foram publicados na íntegra. Mas não satisfeito com esses cadernos ele possuía umas cadernetas que funcionavam como uma espécie de agenda, só que toda especial. Ele anotava tudo realmente: livros que ele tinha ouvido falar, que ele queria comprar, o endereço de um livreiro, um esqueminha dizendo o que ele ia estudar, o

que ele tinha estudado, o que ele tinha lido, o endereço de um cara que fizesse um bom cigarro, etc. Um pequeno caos de anotações que ele conservava a cada ano e não jogava fora.

No mais antigo desses caderninhos, dezessete no total, estava o texto "Ad Feuerbach". "Onze teses" apenas lançadas sobre o papel num determinado momento e não estavam nem nos grandes cadernos, nunca as transcreveu, nunca fez referências a elas. Já no fim da vida do Engels, quando se preparava para escrever o "Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã", ele revê **A Ideologia Alemã** para ver se ali não tinha coisas que seriam aproveitadas para fazer uma crítica de Feuerbach até o fim. A crítica ao Feuerbach não tinha sido levada às ultimas conseqüências, isto é, não tinha sido redigido um texto correspondente a uma crítica completa. Diz o Engels no "Prefácio" desse texto do fim da vida que não tinha encontrado n'**A Ideologia Alemã** nada que pudesse ser importante ao novo estudo que ele queria, mas que vasculhando os objetos do Marx, ele encontrou esse caderninho das onze teses sobre Feuerbach. Engels reconhece nessas onze teses uma síntese inicial genial da nova posição e então prepara o texto para publicação. Modificou o texto para torná-lo mais compreensível e durante muito tempo só se conhecia na versão do Engels, que não é mais recomendável.

Tempos depois, já na década de 20 deste século, quando houve um projeto de publicação da obra crítica do Marx (da *MEGA*), Riazanov, que foi o primeiro grande responsável e um filólogo realmente muito sério, desapareceu na avalanche stalinista. Há uma referência a este acontecimento mais esclarecedor na biografia do Victor Serge: **Memórias de um Revolucionário**. Ele conheceu o Riazanov e deixa até apontado que ele era uma figura de grande independência em função de seu valor intelectual reconhecido, que desafiava violentamente Stalin. Então, há um episódio em que Riazanov cobrara duro realmente de Stalin e que depois desse episódio ele desapareceu. Com o desaparecimento dele, o projeto da edição crítica do Marx sofreu um grande abalo. Apenas doze volumes foram publicados pela *MEGA* e não completou até hoje e só depois, em 1956, é que a Dietz Verlag retomou o projeto numa edição incompleta e extremamente confusa. O Riazanov é que descreve esse caderninho no volume quinto da *MEGA*, onde estão as "Teses Ad Feuerbach". E se sabe, pela exegese do Riazanov, que foi o caderninho/agenda utilizado por Marx de 1844 a 1847. Precisamente no período de formação do seu pensamento. E essa agenda funcionou desde o começo da vida do Marx em Paris e termina quando ele reside em Bruxelas. Nesse caderninho existem passagens d'**A Sagrada Família**, d'**A Ideologia Alemã** e até d'**A Miséria da Filosofia**. Por esse caderninho, sabemos de uma enorme porção no campo da Economia Política e da Teoria Política que estava sendo examinado por Marx neste período. Lendo com o cuidado necessário esse caderninho, percebe-se que entre 1844/47 ele estuda Economia Política e Teoria Política de acordo com o que ele tinha projetado quando da redação do texto de 1843. Os caderninhos nos dão a idéia da continuidade, prenúncios de desdobramentos futuros e colegitimam a presença das "Teses Ad Feuerbach", ou seja, é um caderno-agenda nº. 1 de Marx onde está redigido a certidão de nascimento da nova concepção materialista.

Nesta anotação do caderninho o único título que existe é a expressão *Ad Feuerbach*. A tradução "Teses sobre Feuerbach" empregada por Engels é razoável, mas perde a idéia do *Ad Feuerbach* que é *Para Feuerbach*, **Para a Crítica de Feuerbach**. E na medida que se começa a traduzir de qualquer maneira, dá o que deu na tradução da *Abril Cultural* do Giannotti: "Teses contra Feuerbach". São teses de crítica para Feuerbach, mas *Ad Feuerbach* não admite a meu ver a idéia de "Teses contra Feuerbach". Em primeiro lugar é impreciso; não foi isso que o Marx escreveu; segundo, o importante das teses não é nem o Feuerbach, mas aquilo é um registro correspondente ao advento do próprio pensamento, nelas há um verdadeiro programa a ser desenvolvido. Então, *Ad Feuerbach* é bastante e "Teses contra Feuerbach" é uma licença não poética que pode estar orientada em função de necessidades de interpretação que distorcem o texto. A fidelidade da tradução é o critério fundamental, não há porque mexer com isso.

São exatamente as páginas 51 a 55 desse caderninho que contêm as onze teses. São onze, em suma, *aforismos*. Não conheço nenhum outro texto de Marx que tenha as mesmas características. Ele várias vezes fez glosas muito mais extensas com uma outra natureza redacional. É uma pena que elas estejam daquela maneira porque algumas vezes são até obscuras. Por outro lado, e é a grande vantagem; elas são coisas tão sintéticas que permitem uma visualização de conjunto dos fundamentos ontológicos do Marx {?!} como em nenhum outro texto.

Convém sempre ler as teses na versão original, isto é, tal como Marx as escreveu e não na forma toleravelmente alterada que o Engels as publicou. Porque as "Teses sobre Feuerbach"

foram publicadas pela primeira vez, como apêndice do texto "Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã" de 1888. E no "Prefácio" o Engels diz o seguinte: "*Notas com vistas a uma elaboração posterior, atiradas ao papel e não destinadas à publicação, mas inestimáveis como sendo o primeiro documento onde é depositado o germe genial da nova concepção de mundo*". Portanto, temos o aval do próprio Engels para o *Ad Feuerbach*. Eu vou usar em determinadas passagens uma tradução minha das teses e mostrar que as traduções existentes não são satisfatórias. Por exemplo: a mais razoável das traduções é exatamente a da Hucitec. A da *Abril Cultural* em certas passagens é melhor do que a da Hucitec, mas nenhuma das duas satisfaz. A primeira, a segunda e da oitava à décima primeira são aquelas que nos interessam fundamentalmente.

Ad Feuerbach

1

"*A lacuna capital*[1] *de todo materialismo até agora (incluso o de Feuerbach) é que o concreto*[2]*, a efetividade*[3]*, o sensível*[4]*, é captado*[5] *apenas sob a forma de objeto*[6] *ou de intuição*[7]*; não porém como atividade humana sensível, práxis; não (como forma)*[8] *subjetiva*[*]*. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis —realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso, em* **A Essência do Cristianismo***, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a práxis só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica*'".

Marx dá três termos para determinar com toda precisão o materialismo a que ele se refere: ele fala do concreto, da efetividade e do sensível. Aqui esses termos são sinônimos. A que ele se refere? À coisidade do mundo. A tese constata que este concreto, esta efetividade, este sensível, esta coisidade do mundo "*é captado apenas sob a forma de objeto*". Objeto é o objeto da investigação, é a coisa do investigador, portanto, o concreto enquanto concreto, o efetivo enquanto efetivo, o sensível enquanto sensível, é algo distinto do objeto no sentido do objeto científico. O objeto científico é algo para o investigador, ao passo que o concreto, o efetivo e o sensível é algo para si próprio.

---

1 A palavra alemã "*mangel*" é uma "falta". *Falta* pode ser entendida de duas maneiras: um vazio onde falta alguma coisa ou no sentido de cometer uma falta, transgredir uma regra. A meu ver a melhor forma de traduzir isso correspondente ao texto, que aparece a expressão "*hauptmangel*", é a "*lacuna capital*", o "*buraco capital*", aquilo que ele deixou de fazer, de oferecer.

2 Não é o "objeto", mas o "concreto". Marx utiliza a palavra "*gegenstand*" e vai usar nesta mesma tese a palavra "*objekts*". Por que empregar a mesma palavra quando Marx utiliza duas palavras diferentes? Ele utiliza para a primeira "*gegenstand*" (aquilo que está contra, do lado de fora em relação a mim, defronte a mim) que significa "*concreto*".

3 Não é a "realidade", mas é a "efetividade". Marx utiliza a palavra alemã "*wirklichkeit*" (wirklichkeit = efetividade ou realidade. É preferível "efetividade").

4 Não é propriamente a "sensibilidade" (*empfindlichkeit*), mas é o "sensível" (*sinnlichkeit*).

5 É melhor que se substitua "apreender" por "captar".

6 "*Form des objekts*" = "*sob a forma de objeto*".

7 Aí entra um ponto-e-vírgula que desaparece nas duas traduções. O ponto-e-vírgula no original é na palavra "*intuição*". Um detalhe é um detalhe, mas tem o seu significado e um ponto-e-vírgula ali abre a possibilidade de leituras diferentes ou ao menos, com diferenças significativas.

8 Dada a estrutura da língua alemã e dada a estrutura desse texto do Marx escrito com palavras atiradas sobre o papel sem nenhuma intenção de publicação, está perfeitamente claro que o "*nicht subjektiv*" (não subjetiva) reclama a dimensão de uma subjetividade que não aparece no velho materialismo. O "nicht subjektiv" deve a meu ver, ser traduzido sob esta expressão em português: "*não (como forma) subjetiva*". As palavras "(como forma)" estão implícitas na redação do Marx. De onde eu tiro esta tradução? Ele reclama no início que o velho materialismo só apanha a coisidade do mundo como "forma de objeto ou de intuição". Ele está falando de formas do objeto ou da intuição, e como ele reclama uma lacuna é a forma subjetiva da coisidade que ele está exigindo.

* vide nota anterior

Na primeira frase da "Primeira Tese Ad Feuerbach", nós temos nitidamente em Marx a distinção entre a *ontologia* e a *gnosiologia* {?}. O termo "objeto" para referir algo é a palavra no seio da gnosiologia {?}. Este algo enquanto algo no mundo, portanto, por uma colocação ontológica, não é objeto, mas é concreto, efetivo ou sensível. Pode-se usar qualquer um dos termos —isso no tempo dele. No nosso tempo, o *sensível* perde valor na medida que somos levados a identificar "sensível" com *empírico*. E o Marx não está falando do empírico porque o empírico ainda é demasiadamente empírico. É o concreto ou o efetivo, aquilo que é enquanto objetividade. Mas cuidado; a palavra *objetividade* é perigosa na medida que ela aparece relacionada com o objeto, que já é um termo na *gnosiologia*.

Então, a coisidade do mundo no materialismo antigo, o materialismo anterior a ele, só é captada "*sob a forma de objeto ou de intuição*". O que é intuição? Na tradição da filosofia do idealismo clássico alemão, intuição é o conhecimento imediato; significa a intuição sensível, ou seja, o contato imediato com a intensidade, a captura, portanto, destas manchas empíricas por um sujeito investigador. Intuição é o conhecimento imediato de alguém sensivelmente posto. É o conhecimento imediato, isto é, é o conhecimento que não tem mediação entre aquele que observa e aquilo que é observado. Intuição é aquilo que não tem a mediação discursiva. Distingue-se, portanto, de conhecimento mediado que subentende a interposição entre objeto e sujeito de um elemento mediador que é o discurso.

Marx reclama que o velho materialismo só tomava a coisa do mundo como objeto científico ou como intuição, como conhecimento imediato, não tomando a coisidade do mundo como atividade humana concreta, efetiva, como práxis. O materialismo anterior não consegue compreender a coisidade do mundo como coisa da atividade. Escapa ao velho materialismo — por isso que é uma "lacuna capital"— o reconhecimento de que a coisidade do mundo é resultante da atividade humana, de uma prática. Escapa o modo subjetivo da coisidade do mundo. A coisidade do mundo não é apenas objeto, não é apenas intuição, mas é uma forma subjetiva. Ele exige a compreensão da forma subjetiva, mas isso não é gnosiológico. O que ele está dizendo é que a forma do mundo, da coisidade do mundo tem, na sua essência {?}, a forma da subjetividade. O objetivo da mundanidade humana é uma subjetividade tornada objetiva, ou melhor, a mundanidade humana é uma objetividade na forma da subjetividade. O real tem forma subjetiva. É a subjetividade que está nas coisas.

Esta é a grande novidade da nova concepção filosófica do Marx face à concepção materialista e idealista anterior. É por isso que eu insistia que há uma originalidade. Para o materialismo anterior a objetividade é uma coisa como uma pedra; para o idealismo anterior o vital é a subjetividade. O materialismo antigo via exatamente isto: lá está uma objetividade que vem para mim sob a forma de intuição. Então, ele capta a realidade como um objeto de intuição e isto é, no entender de Marx, um reducionismo. Porque só há coisa lá fora e a intuição cá dentro. O mundo objetivo é externo ao subjetivo e o mundo subjetivo é externo ao objetivo. Não há intercâmbio, não há intercomunicação. A mundanidade, a coisidade do mundo humano aparece no antigo materialismo apenas como exterioridade ou interioridade de um sujeito. É o sujeito que está, como clivagem, nas coisas: para fora ou para dentro dele. Marx está reclamando que ele não capta a realidade como "atividade humana sensível", ou seja, como exterioridade posta pelo sujeito. O que é prática? É a exteriorização, tornada mundo, da subjetividade humana que induz, conduz e ilumina a atividade. A atividade humana é a efetuação de uma pré/configuração subjetiva. A falha do materialismo antigo não é ter sido excessivamente subjetivista, mas é ter sido excessivamente objetivista.

Em suma, o materialismo antigo era incapaz de compreender a realidade do mundo do homem como a realidade feita pelo homem, ou seja, que a realidade feita pelo homem é a coagulação da subjetividade em objetividade, é a conversão de subjetividade em objetividade. A grande novidade de Marx está no trânsito entre o objetivo e o subjetivo. É transito, não é identidade, não é fusão de objetividade e subjetividade, ou seja, gnosiologicamente {?} o que eu tenho enquanto objeto é uma fusão das duas dimensões. Bem na linha de inspiração kantiana, responsável fortemente por uma dada interpretação do posicionamento husserliano. Não é essa a posição do Marx. Ele não está dizendo que o objetivo é uma fusão de objetivo e subjetivo na cognição, mas ele está dizendo que a objetividade do mundo humano é um coágulo sensível da subjetividade. E se objetividade e subjetividade não sendo de forma nenhuma idênticas, transitam de uma para outra, uma se convertendo na outra e vice-versa. Mas para que isto seja capturado, a conversão tem que estar efetivada e a efetivação da conversão de subjetjividade e objetividade se dá na atividade efetiva e não meramente pela ideação. Para que o subjetivo se torne objetivo tem

de ter a mediação da atividade sensível. Do mesmo modo, objetividade se transforma em subjetividade em determinados momentos. Esse transito da objetividade para a subjetividade agora não tem mais a mediação da efetivação sensível, mas ele terá como mediação uma teoria da abstração.

Surgiu, portanto, a idéia de uma subjetividade sensível, de uma subjetividade tornada mundo, como surgirá a possibilidade de uma objetividade tornada subjetividade pela mediação do processo abstractivante. Isto, então, abre o caminho da cognição. E a cognição, a elaboração superior do espírito, é uma forma dada de transformação do objetivo em subjetivo por meio de operações de abstração, sendo que essas operações são diversas entre si dependendo da natureza de cada atividade superior do espírito: quando é filosofia a forma de operar com as abstrações é uma, quando é ciência é outra, quando é arte é uma terceira, quando é religião é uma quarta e assim por diante. O elemento cognitivo depende de um posicionamento ontológico {?} onde objetividade e subjetividade são intercambiáveis. Não intercambiáveis pura e simplesmente num plano teórico, mas intercambiáveis, do subjetivo para o objetivo, pela mediação da atividade sensível. E no sentido inverso, o intercâmbio do objetivo para o subjetivo se dá pela mediação de um processo concreto, preciso, bem delimitado, bem determinado de abstrações. A abstração é o único modo pelo qual o ser humano se apodera da objetividade no plano da consciência. Da mesma forma que o homem só se apodera da objetividade no plano da objetividade, por intermédio da atividade. E em Marx a atividade humana efetivadora ou efetivante é o compósito preciso entre apropriação de objetividade sob forma de abstração e é, simultaneamente, confecção de objetividade pela transposição da subjetividade em objetividade via efetivação, prática.

É neste sentido que prática e teoria são indissolúveis e não no sentido beócio, entendido generalizadamente, como uma espécie de equivalentes. Não são equivalentes; são especificamente distintos, mas eles compõem na sua distinção o ato efetivador. É neste sentido ontológico {?} que a prática tem a verdade porque a verdade está no objeto, na efetividade, na concretude, no sensível. Por isso é que se fala em critérios objetivos de verdade e não em critérios subjetivos.

Para o primeiro ato de construção já há intervenção da subjetividade. Para que eu possa tornar a minha subjetividade coisa do mundo, eu preciso conhecê-lo. Se eu não conheço o mundo, a minha subjetividade não se realiza, é uma má subjetividade. A "boa" subjetividade é aquela que, conhecendo o mundo, põe o mundo que eu quero. Não há ato efetivador sem consciência e não há consciência efetiva sem ato efetivador, ou melhor, pode haver, mas ela é uma consciência delirante e pode ser até eficiente, ou seja, o vínculo entre objetividade e subjetividade se dá de forma que os fenômenos aqui estão em determinação recíproca. Não há identidade entre sujeito e objeto, mas um transpassa para o campo do outro, ou seja, Marx rompe, já nas primeiras linhas da primeira tese, com toda a problemática da teoria do conhecimento. Qual é essa problemática? Eu tenho um sujeito e um objeto e a pergunta é: como é que substâncias distintas se relacionam? De que modo o princípio material se relaciona com o princípio espiritual? Marx rompe com essa problemática fazendo uma análise ontológica {?}, mostrando que o mundo real, objetivo, concreto, sensível, efetivo, tem a forma da subjetividade. Por exemplo: A mesa é o resultado da efetivação da subjetividade na objetividade, da forma mentada sobre a tábua. Esta forma mesa não nasce espontaneamente da natureza. A mesa é uma forma que não existe na realidade antes de existir na cabeça. Ela existe na cabeça e vai para a realidade. A mesa é um coágulo objetivo na forma da subjetividade. Ela ganhou a forma da subjetividade sensível.

Quase todas as árvores hoje são árvores tornadas árvores por deliberação subjetiva. Na selva amazônica a árvore está um tanto quanto menos integrada à mundanidade do homem. Quando o homem se dirige a ela, ele a reconverte a seu mundo cortando-a, extraindo dela frutos... Isto não impede que ela não contenha a sua objetividade que é biológica do mesmo tipo desta árvore que está do nosso lado. Mas, a árvore não perde a sua objetividade nem quando ela está inserida por inteira na mundanidade humana. O fato de dizer que a mundanidade do homem é a subjetividade tornada coisa, não significa que a causalidade das árvores, enquanto árvores biológicas, percam esta dimensão. O fato de que alguma coisa se tornou um ente no interior da mundanidade do homem, não implica que ela perca a sua dimensão natural. Mesmo na mesa: a madeira resultante da tábua que foi árvore não perdeu as suas relações causais, mas as suas relações causais não seriam nunca a mesa.

No momento que eu corto a árvore e a transformo em tábua, ela se torna um objeto que a subjetividade produz, mas se eu capto a árvore apenas como algo que vai ser útil para eu produzir uma mesa ou qualquer outro objeto, ela tenderá à extinção, ou seja, só existirão árvores no momento que os homens desejá-las para si. Por exemplo: uma montanha. Em Belo Horizonte, na Avenida Afonso Pena tem uma montanha; homem nenhum construiu aquela montanha, mas no momento que a Avenida Afonso Pena foi cortada a partir da montanha, ela foi inserida na mundanidade do homem. Eu podia removê-la, mas eu não a removi, eu a deixei lá integrando a uma subjetividade que se faz objetividade.

A crítica do Marx ao velho materialismo tem a dimensão de instauração de uma nova ontologia {?} e é fundamentalmente, uma crítica ontológica e não gnosiológica {?}. Essa ontologia do velho materialismo se autocoloca como uma gnosiologia —o objeto e a intuição. Este objeto e esta intuição enquanto gnosiologia, que tem involuntariamente uma ontologia, é reducionista. Quer dizer, a ontologia do Marx {?} é mais ampla do que a ontologia contida no velho materialismo, ou seja, reduzida a ontologia às dimensões indispensáveis da gnosiologia, a ontologia que se põe é reducionista. A ontologia do velho materialismo deixa de fora coisas que a ontologia do Marx {?} apanha. Ele afirma que "*o velho materialismo só capta a efetividade sob a forma de objeto ou de intuição*". Objeto e intuição pertence à relação gnosiológica que é reducionista, é excludente. A meu ver, é o que marca toda a concepção da epistemologia. Quando se pretende investigar o real ontologicamente, só é possível a partir do que a relação gnosiológica permite. Mesmo no caso do Hegel, quando ele substitui a teoria do conhecimento por uma fenomenologia do espírito, a realidade põe aquilo que a lógica dele permite que seja posto no plano ontológico. Por isso que é lógico/ontológico, quando deveria ser ontológico-lógico {?}. A realidade ontológica é muito mais rica do que a mais rica das lógicas. A realidade é mais rica do que a subjetividade. A subjetividade se enriquece a partir da captura das relações de objetividade.

O que Marx está reclamando é a dimensão subjetiva da efetividade. Isso, desde logo, liquida com a concepção vulgar do marxismo enquanto uma espécie de materialismo empiricista, e uma filosofia que despreza as idéias e a subjetividade. Ao contrário, não é que a realidade se transforme em subjetividade e nem que a subjetividade passe a ter o primado exclusivo, mas a subjetividade é mostrada enquanto predicado fundamental de um dado tipo de ser. Todas as ontologias pré/marxianas identificam o homem à natureza, seja dando ao homem atributos da natureza, seja conferindo à natureza atributos especificamente do homem. A teleologia do homem é atribuída à natureza. Aristóteles faz toda uma ontologia da natureza como se ela tivesse finalidade. E a natureza para o Marx não tem finalidade. Nem a sociedade, como o conjunto da história, tem finalidade para ele. Só os homens têm finalidade. Portanto, o ser-social em sua universalidade não tem finalidade. Finalidade só tem o ser-social em sua individualidade, em sua singularidade. Portanto, o paraíso do comunismo não é a finalidade da história; conseqüentemente, os modos de produção não são uma seqüência que leve, por finalidade a priori, ao comunismo. Tal como a história humana, se deu é possível chegar ao comunismo, mas não quer dizer que se vai chegar. Os homens precisam ter a lucidez desta possibilidade. Querer e efetivar isto, se não, nada acontecerá.

Então, todas as ontologias anteriores a Marx identificam os atributos. Isso decorre de toda aquela idéia das harmonias. O mais geral vai excluir o mais particular. A idéia de uma enfatização extraordinária do universal é um desprezo muito grande pela especificidade. Ao passo que na ontologia do Marx a especificidade, é vital. Sem a determinação do específico não compreendemos a realidade. Por isso é que se fala em concreção no pensamento do Marx. A teoria tem que se tornar concreta enquanto pensamento e não enquanto sensibilidade. Concreta enquanto sensibilidade só se torna pela mediação da efetivação que é um ato sensível operante. Em nenhum momento há identidade entre sujeito e objeto. Essa identidade aparece em Hegel. Por isso que há em grande parte do texto **História e Consciência de Classe** do Lukács, equívocos muito graves. Ali há uma identidade entre sujeito e objeto, há uma espécie de razão da história substituindo um Deus que vai constituindo os fatos. Lukács quando a escreveu não tinha propriamente essa intenção. Mas isso é outro problema.

O ponto de partida do Marx são homens ativos dotados de consciência. Não há atividade humana sem consciência, sem subjetividade. A atividade não é um ato mecânico material. A atividade humana é distinta da atividade biológica, da atividade do animal. O animal é ativo apenas nas fronteiras da sua matriz genética. O homem desenvolve uma atividade que é um afastamento progressivo da natureza sem que, no entanto, os últimos laços de vinculação sejam possíveis de serem rompidos. Quais são esses laços? A nutrição e a reprodução, a fome e a

sexualidade. Mas fome e sexualidade, na concepção ontológica de Marx {?}, já não são fenômenos atendíveis com solução natural, mas são fenômenos de resolução social, vale dizer, humano. Nós não copulamos ou comemos naturalmente, mas socialmente, historicamente. O ato sexual é inteiramente socializado ou sociabilizado. Basta pensar o seguinte: acreditando ou não nisto, toda pessoa dirá que uma relação sexual humana é aquela que não é a pura expressão de uma pulsão biológica, mas que ela esteja sustentada, determinada pela paixão, pelos afetos. A expressão vaga de que "o amor justifica a sexualidade" é precisamente isto. Mas não romantizemos com a idéia do amor eterno, porque o amor pode durar cinco minutos {?} e ser mais intenso do que um amor mantido palidamente ao longo de cinqüenta anos.

Agora, efetivamente, nós estamos privilegiados por assistir mudanças de costumes em que a concepção biológica disto é inteiramente sem sentido. A idéia de um retorno à natureza, do homem que passa o dia inteiro copulando e só pára para tomar fôlego, como se isto fosse o ideal da felicidade humana. O Marx dirá várias coisas muito interessantes: que a relação homem-mulher é uma das mais importantes medidas do nível civilizatório da humanidade, ou seja, é o critério do afastamento das barreiras naturais. O homem só pode ser livre se ele não for natural, pois sendo natural ele está determinado pela lógica da natureza. Todo ente determinado pela lógica da natureza não é livre, mas é escravo da natureza. Liberdade significa não depender da lógica da natureza. Retorno à natureza é animalização, é brutalização. A idéia de um homem feliz na natureza disponível para a comunicação sexual contínua sem limites, sem restrições, é a expressão boboca de um equívoco ou a projeção de uma liberdade impossível hoje. Outra coisa que se encontra nos **Manuscritos...**: num mundo distorcido e aberrante como esse, os atributos efetivamente humanos não podem ser desenvolvidos. O trabalho é hostil; então, enquanto eu trabalho eu me brutalizo, eu não sou homem. Quando o trabalho é a dimensão mais real da espiritualização humana, é onde é possível isto. Em contraposição, comer, copular e repousar, portanto, as três dimensões da animalidade é onde eu me sinto mais homem. Aquilo que pertence mais à animalidade é o único lugar onde eu posso ser um pouco humano. E onde eu teria a possibilidade de ser humano eu não tenho chance nenhuma.

A linha da liberalização sexual contemporânea é, em grande medida, exatamente o estropiamento do humano e não a sua construção. A forma da liberalização dos dias atuais é intensivamente a desumanização. Bastaria pensar que há vinte e cinco anos atrás a obrigação feminina, era dizer não; daí para frente a obrigação, passou a ser a de dizer sim. E a obrigação masculina de vinte e cinco anos atrás era de jamais chorar. A ela era suprimido o direito ao corpo e a ele era suprimido o direito da afetividade. As coisas não podiam se articular. Portanto, quando se entra na jogada do feminismo entra-se unilateralizando, pois se esquece que na alienação feminina há paralelamente uma alienação masculina. Se ela perdia o corpo, ele perdia a alma. E na liberalização tal como se deu, independentemente de algumas vantagens, ambos perderam a alma. A igualização foi isso. A igualização que teria que ser ele recuperar a alma e ela o corpo, ela recuperou o corpo e perdeu a alma e ele reforçou o direito ao corpo e perdeu a alma. Não houve uma harmoniosa recuperação.

Retomando a questão anterior: no primeiro momento da tese, temos a articulação entre a atividade humana sensível e a subjetividade. É uma relação ontológica fundamental {?} que não pode jamais ser esquecida. De modo que por esse pequeno trecho, temos que "o concreto, a efetividade, o sensível" não é apenas uma coisa exterior ou uma intuição, mas a realidade tem uma terceira determinação fundamental, que é essa atividade humana sensível, o que implica em Marx numa subjetividade sensível ou numa subjetividade efetivada. Temos, então, a idéia de uma realidade subjetiva, portanto, de uma objetividade subjetiva e de uma subjetividade real, ou seja, de uma subjetividade tornada mundo.

Em que plano Marx situa a sua crítica? É transparente que não se trata de uma mera objeção gnosiológica ao materialismo antigo. Este velho materialismo não é simplesmente questionado na trama de suas operações cognitivas, não é puramente cobrado de suas insuficiências ou mazelas epistêmicas. Marx, de imediato, faz uma denúncia ontológica {?}: falta um pedaço do mundo. O velho materialismo desconhece a determinação fundamental do mundo objetual dos homens, sua natureza de atividade sensível e seu caráter de coágulo da subjetividade real. O velho materialismo é, portanto, refutado no plano ontológico {?}.

Conseqüentemente, e aqui entra um dos aspectos fundamentais da novidade do Marx, ele instaura uma nova ordem da objetividade. Em sua distinção, objetividade e subjetividade não são entificações estranhas, mas convertem-se uma na outra sob formas específicas. Os objetos do mundo do homem são subjetividades objetivadas, realidades de forma subjetiva. As figuras da

subjetividade do homem são objetividades reais ou possíveis, subjetividades de forma objetiva. Conseqüentemente, o mundo do homem não é simplesmente exterioridade e interioridade, mas é atividade sensível. Essa atividade é algo que funda objetividade e subjetividade. Há, por assim dizer, uma co/participação de objetividade e subjetividade. E é nessa co-participação que se dá a unidade da atividade, ou seja, o uno é a atividade e o múltiplo é objetividade e subjetividade. O uno e o múltiplo são unos e múltiplos no universo efetivo do sensível que comporta a subjetividade. O uno não é alguma coisa que está na idéia como na ontologia de Platão ou no conceito como em Aristóteles, mas o uno está no próprio diverso, no próprio sensível, porque sensível é a atividade e atividade é o hífen entre objetividade e subjetividade.

Esta reflexão do Marx é mais rica, mais bonita, mais correta, mais empolgante do que a reflexão do Sartre. O Sartre não sabe onde encontrar o uno e apenas soma factualidades justapostas, mas não sintetizadas. Esta colocação do Marx, muito antes do Sartre, sintetiza este múltiplo num uno {?} que é o fundante do homem, ou seja, a sua atividade. E dizer, que a atividade é fundante no homem não quer dizer que a prática funda o homem em contraposição à consciência, porque a atividade, a prática do homem é unidade objetivo-subjetiva. Este uno e este múltiplo ganha uma diversidade muito mais rica.

Em suma, no velho materialismo a ontologia subjacente é de um mundo bipartido entre objetos e intuições que desconhece a atividade. Na instauração ontológica de Marx {?}, o mundo do homem é captado na unidade de sua atividade efetiva. Em outros termos: a atividade real objetiva é a matriz fundante do mundo dos homens. Ao mundo inerte de objetos e intuições do velho materialismo, Marx contrapõe a matriz ontológica da atividade sensível. A efetividade do universo humano é a atividade objetiva, ou seja, a realidade é captada de forma subjetiva, tomada do ponto de vista de sua constituição. Esta solução ontológica do Marx {?} ainda é mais fabulosa, se a gente compreende que esta ontologia não é um construto mental, mas é uma captura no que acontece efetivamente nos seres vivos atuantes. E isto se põe na medida que eu reconheço que o homem não se determina porque ele tenha alma ou racionalidade ou que esteja concebido simplesmente como um bloco da matéria, mas, ao contrário, o que é primordialmente decisivo é que o homem não é meramente um ser racional ou um ser dotado de alma ou um ser a quem eu atribuo algum princípio; mas, o homem é atividade.

Isto é a prática. E não simplesmente esfregar o corpo na empiricidade imediata, seja sobre a propriedade meramente de pichar muro e colar cartazes. Nem toda a movimentação humana é atividade. A atividade, sendo sensível como ação, é uma ação efetivadora de uma subjetividade lúcida, ou seja, há de compreender uma distinção entre "boa" e "má" subjetividade. Colar cartazes e pichar muro pura e simplesmente a esmo é simplesmente subjetivismo, apesar de parecer tão concreto. Eu, sem nenhum fundamento, suponho que estou fazendo alguma coisa. Não estou {interesante; contra Weber}. O que não quer dizer que estes mesmos atos de fazer, não possam ser um fazer efetivo em atividade efetiva, mas num universo outro de cognição. "Temos que fazer alguma coisa" —esta é uma expressão que se ouve constantemente. Não temos que fazer alguma coisa, temos que fazer a coisa certa. É a lucidez da subjetividade consciente orientando a atividade. A consciência está sempre presente, só que ela é na maioria das vezes incompleta, falsa, etc. Não há ato humano sem consciência. Amarrar os sapatos subentende consciência. Marx não pensa a consciência apenas como consciência verdadeira, mas ele é o primeiro tematizador a descobrir que a consciência é precisamente aquilo que na maioria das vezes, aparece de forma falsa {?}. Por isso que é tão importante, num processo político revolucionário, o papel da consciência.

O que é consciência de classe? É precisamente a lucidez de compreensão do mundo da perspectiva mais alta possível. Por que é importante a consciência do trabalho ou do proletariado? Porque é a consciência mais alta cientificamente {?} possível. Não é porque o proletariado é pobrezinho, mas é porque o ângulo de visão dele sobre o mundo é o mais elevado possível, o que não quer dizer que esteja na efetivação. E o mais difícil é o proletariado ter consciência. Consciência de classe não é uma coisa pré-existente que grupos sociais adquirem, mas é uma consciência cientificamente constituída {?} a partir deles.

Na primeira parte da tese notamos que o velho materialismo exclui de sua concepção, de sua tematização a atividade. A atividade não é examinada, descoberta, tematizada pelo materialismo, mas pelo idealismo. Na segunda parte Marx constata que "*em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal*". O idealismo só conhece a atividade abstrata, ou seja, o comportamento teórico. E mesmo a inclinação feuerbachiana, no sentido do materialismo, concebe só a atividade teórica

como aquela propriamente humana. O idealismo desenvolve abstratamente a atividade identificando-a ao movimento da razão. Sob várias formas, o idealismo em filosofia efetivamente tem feito esta identificação: atividade é atividade da razão. Este ponto vai ser culminante, sob um dado aspecto fundamental, no Hegel: é a atividade da própria razão que auto/institui a razão; a razão na sua atividade se torna razão de si mesma; uma razão que compreende a si própria, que se autodomina. É isso afinal de contas, a Razão Absoluta.

Marx faz o reconhecimento e manifesta a necessidade da compreensão da atividade humana como atividade concreta, ou seja, não apenas a razão é ativa, não apenas o pensamento teórico é manifestação de atividade, mas a ação humana sensível, ela própria, é atividade. Mais do que isso: a atividade sensível é de fato, a atividade por excelência. Ela engloba o momento ideal, o momento da consciência. É uma atividade efetuadora de uma subjetividade.

Quando Marx afirma que o idealismo "*naturalmente desconhece a atividade real, sensível, como tal*" e que por isso, tematiza abstratamente a atividade, ele afirma em primeiro lugar, um certo tratamento da atividade. A sua maneira abstrata, parcial, incompleta, não falsa, mas falsificadora na medida em que restringe a atividade à própria atividade teórica. A concepção de atividade do idealismo em vez de descortinar o conjunto dos momentos da atividade só se fixa na forma teórica da atividade, na atividade do pensamento. Marx não está dizendo que a atividade das idéias ou do pensamento é uma falsidade ou uma atividade falsa. Falso ou falsificante é considerar a atividade das idéias como a única atividade humana. De modo que, se era redutora a concepção da coisa no materialismo, a concepção de atividade no idealismo também é reducionista. O que o Marx cobra do materialismo e do idealismo é que ambos são reducionistas. A coisa no velho materialismo perde a sua dimensão fundamental que é a sua forma subjetiva; no idealismo a atividade perde a sua forma fundamental porque a atividade só é abstrata e não sensível. Marx não é alguém que recupere o idealismo ou o materialismo. Ele nem fica com pedaços do Hegel nem fica com pedaços da fundamentação epistêmica, que é a base do pensamento da ciência da Economia Política inglesa, dos velhos materialismos. Em nenhum momento ele está denunciando as mazelas cognitivas, mas ele está dizendo: a concepção da coisa no materialismo é reducionista, falta a forma subjetiva; a concepção da atividade no idealismo é reducionista, falta a forma sensível. O mundo apanhado pelo idealismo e o mundo apanhado pelo materialismo, são mundos reduzidos.

Mas quando Marx diz que o idealismo trata abstratamente a atividade, com isso não está dizendo que a atividade concreta nega ou não inclui a presença do pensamento. O que o marxismo vulgar fez e continua fazendo é contrapor fazer e pensar, ser e saber. E isso é totalmente estranho a Marx. "Mais vale a prática do que a teoria" —não para Marx. Porque não há boa prática sem boa teoria. Isso o Lenin repetirá sob a forma: "*que não há revolução sem teoria revolucionária*". Então, é a idéia muito mesquinha de certo tipo de incorporação das exigências da atividade política. "Mais vale fazer alguma coisa do que ler um livro". Isso não é verdade, no sentido de uma generalidade. Claro que vale muito mais do que simplesmente ler um livro, fazer aquilo que seja a efetivação de uma boa idéia. O máximo não é escrever ou ler um livro; o máximo é tornar o livro coisa no mundo. Mas fazer alguma coisa é tornar real algo pensado. Trabalhar é realizar, plasmar na objetividade algo que foi pré/configurado na idealidade. É tornar uma idealidade dada, uma coisa dada. Esta idéia, da relação entre ser e pensar, Marx não a obtém por um processo racional especulativo, mas ele a deduz do ato fundamental humano — atividade— sob forma trabalho. E a forma trabalho não é uma atividade qualquer, mas subentende a prévia ideação do que vai ser trabalhado. Só, por conseqüência, o homem trabalha. O boi na canga, o cavalo na carroça, etc., não trabalham; têm uma atividade que não tem consciência e fim para eles, mas tem consciência e fim para quem usa o cavalo ou o boi. Nenhum animal quando se alimenta, trabalha para se alimentar, mas desenvolve atividade biológica determinada pelo seu código genético em busca do objeto exterior que o completa. Neste sentido é relacional, sem que para o animal haja qualquer relação entre ele e os seres fora dele. Nem mesmo quando ele cruza com um animal da mesma espécie. Nem a relação sexual dos animais é uma relação.

Em suma, aparecem duas distinções nessa primeira tese: atividade abstrata e atividade concreta/forma, suja da prática e forma prático-crítica. Atividade abstrata entendida como comportamento mental em geral, como comportamento ideal, como momento ideal da atividade; e atividade concreta como sendo a atividade efetuante, objetiva, sensível. O que é que nós temos na segunda distinção? A polaridade máxima e mínima da gama de possibilidades da

prática. A prática não é boa nem é má em si, como a teoria não é boa nem é má em si. A forma suja da prática é o pólo negativo da atividade, que ele identifica como a "*forma fenomênica judaica e suja*". Por que judaica? Temos que ter cuidado com o termo para não chegarmos a uma estúpida conclusão de que Marx era anti/semita. Marx não tem nada a ver com o anti-semitismo. "Judaica" significa *mercantil*. Portanto, a atividade puramente voltada às formas predominantes do fazer humano no modo de produção capitalista, onde o mercadejar é a concentração de todas as energias. Esta passagem nulifica por inteiro, aquela idéia da identificação do materialismo com as formas inferiores das inclinações humanas. O materialismo no sentido do vulgar desejo de riqueza e prazer. A forma suja, porca, inferior da prática é essa forma mercantil do nosso modo de produção. Essa atividade é estreitamente vinculada à imediaticidade das vantagens. E existe uma forma superior da atividade que ele chama de "prático/crítica", "revolucionária", isto é, efetiva e teórica. Crítica está no território do pensamento. A atividade "revolucionária" é a atividade não apenas sensível e consciente, mas sensível e com uma consciência que propõe transformação.

Em suma, há duas formas da prática: a prática "pragmática" que é a forma suja, e a prática transformadora que é a forma prático-crítica, ou seja, revolucionária. A forma prático/crítica é eminentemente humana porque o homem transfigura o real. O trabalho efetivo do homem é uma atividade transformadora. A atividade humana não é apenas transformadora quando ela transforma as formas de dominação, mas quando ela transforma uma árvore numa mesa, ou seja, [quando transforma] uma árvore numa mesa é operar uma revolução. O homem quando atua enquanto trabalho real, efetivo e não mera atividade, ele é revolucionário. Prático-crítico, transformador, lúcido, revolucionário, não deve ser compreendido apenas no campo político aonde, apesar de tudo, ele ganha, na circunstância da formação do momento histórico, o seu ápice. Mas o simples fato de trabalhar efetivo é uma reconfiguração revolucionária. Onde estaria a crítica no trabalho cotidiano? Isso não está nas teses, mas nós podemos pensar nisso sob o seguinte aspecto: se eu tomo um toco, um pedaço de tronco, e o coloco num canto qualquer e me sento sobre ele e faço a crítica desta comodidade, eu implico uma nova finalidade que é tornar isto mais próprio ao sentar e o toco pode se transformar numa rústica banqueta que em si, é superior ao toco e a crítica da banqueta pode levar a uma rústica cadeira que, por sua vez criticada, pode ser levada a uma cadeira anatomicamente mais apropriada até eu chegar a uma confortável cadeira, que é o resultado da prática crítica de uma longa processualidade no tempo.

Como finalização, retomadas as distinções entre atividade abstrata e concreta, atividade suja e prático/crítica, forma pragmática e transformadora da atividade, o que é que se pode e deve dizer? Que a atividade abstrata não é um mal em si como a atividade concreta não é um bem em si, porque ela pode ser suja e a atividade abstrata, enquanto atividade do pensamento; se não identificada à totalidade da prática, ela é um momento necessário, como forma ideal, da própria prática, da própria atividade. Então, a atividade do pensamento não é negada por Marx. O que Marx nega é que a atividade do pensamento seja a única atividade.

Como síntese da tese primeira nós podemos formular três pontos: 1) a atividade é tomada, é reconhecida como dimensão fundamental do ser-social; 2) a atividade reúne, na objetividade do ser-social, objetividade e subjetividade; 3) a atividade e seus atributos é determinada diretamente no plano ontológico {?}, ou seja, no plano de sua existência real, histórica. Esses três aspectos, esses três momentos da "Primeira Tese *Ad Feuerbach*" convulsionam e reordenam toda a filosofia anterior. É uma nova filosofia {?}. O que não quer dizer que ela é feita e instaurada a partir do vazio, do nada, mas ela é feita precisamente pela superação crítica das filosofias anteriores. No caso específico da primeira tese: o materialismo e o idealismo.

2

"*A questão se o pensamento humano alcança uma verdade concreta não é nenhuma questão teórica, mas uma questão prática. Na prática deve o homem demonstrar a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a*

citerioridade[9] *de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento —que da práxis é isolado*[10]*— é uma questão puramente escolástica*".

Essa segunda tese é tão extraordinariamente importante quanto a primeira, ainda que a primeira seja mais ampla. À primeira, pela crítica, é feita uma instauração do ser {?}; agora vai haver uma determinação do saber. Sintomaticamente a questão do saber é tratada na segunda tese. Na primeira é fixada a forma da existência especifica da objetividade peculiar do humano. Este é o caminho da construção teórica de Marx: no primeiro momento, é fixada a forma de existência, portanto, a primeira tese é fundamentalmente ontológica {?}, isto é, o que é {?}, antecede a questão gnosiológica. O tratamento da questão ontológica independe de qualquer critério ou tratamento gnosio/epistêmico. Ao contrário, a questão gnosiológica é que depende de critério de tratamento ontológico {?}. A verdade do pensamento é uma questão da efetividade, da objetividade e não da subjetividade. Há um deslocamento fundamental: saber o que é o saber, o conhecimento, o pensamento, não é uma questão subjetiva, mas é objetiva. É sabido que o pensamento é por uma objetividade e não por um mapa da subjetividade. A questão do saber não é descrever as formas da faculdade como aparece, por exemplo, em Kant. Então, se a questão gnosiológica depende de critério de tratamento ontológico porque a verdade do pensamento é uma questão da efetividade, também isto ocorre porque o pensamento depende do plano ontológico-prático {?}, ou seja, da atividade sensível para a sua efetivação. O pensamento depende da efetivação. O pensamento tem de ser pensado na conexão da efetivação que o torna possível. É na efetivação, na atividade, que o pensamento se põe.

"*Na prática deve o homem demonstrar a verdade , isto é, a efetividade* [...]". Verdade e efetividade estão identificadas (SER = VERDADE) {?!}. A verdade não é determinável por critério da faculdade de julgar. A concretude é a sua própria verdade. Portanto, os critérios de verdade não são subjetivos, mas objetivos. Quem dá os critérios da verdade é o objeto e não o sujeito. É o oposto de toda propositura kantiana e de todas as proposituras até hoje predominantes.

"[...] *a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a citerioridade de seu pensamento* [...]". O pensamento é verdadeiro quando ele está ou pode estar do lado de cá da objetividade, da terrenalidade dos lados. Por que é que a realidade é lá (no pensamento) e não cá (no concreto)? Por que é que cá (no pensamento) é a subjetividade e não lá (no concreto)? Porque tomamos como centro o sujeito, mas o centro não é o sujeito, o centro é o que é. Na questão gnosiológica o centro é o indivíduo. O cá é sempre eu. Por que é que os objetos não têm o direito a ser centro? Por que é que o pensamento é mais importante do que a existência real? Eu não estou dizendo que o pensamento é inferior ao existente, mas eu estou perguntando apenas porque é que eu tenho que encará-lo sempre como superior às existências reais. O citerior é aquilo que põe a coisa na exterioridade do pensamento. O que o Marx está colocando é uma coisa genial: o pensamento é importante quando ele se põe como poder na exterioridade. Isto está inteiramente ligado à primeira tese: o pensamento que se torna coisa no mundo. Um pensamento que só fica no universo do pensamento é uma debilidade. Um pensamento que só possa se manter enquanto abstração é um poder pequeno. Mas, um pensamento que pode se tornar coisa no mundo, eis a coisa gigantesca e formidável. É que a distorção, a aberração do ponto de vista gnosiológico, leva a mitificar o pensamento e torná-lo extremamente débil face ao que ele é mesmo. Entre os diferentes reducionismos do ponto de vista gnosiológico, é reduzir o pensamento a algo menor que ele mesmo.

Progressivamente na história da filosofia a questão da teoria do conhecimento, do problema do conhecimento, foi se convertendo num estudo, acima de tudo, dos limites da possibilidade do saber. Até que hoje afinal as teses dominantes na filosofia dizem que nada podemos saber. O caminho da história da teoria do conhecimento, de Descartes a nossos tempos, é de destituição da potência do pensamento. Quando a afirmação na tradição greco/medieval é oposta: o pensamento pode naturalmente tudo que lhe compete. Havia o que alguns chamam de visão ingênua do mundo greco-medieval em que o homem está naturalmente

---

[9] "Citerioridade" (*diesseitigkeit*) é uma palavra complicada em português. Em alemão é uma palavra muito simples. É uma palavra de localização espacial. "Citerioridade" é aquilo que está do lado de cá, do lado da objetividade. A edição da Abril também usa a expressão "citerioridade".

[10] Nenhuma das traduções em português realmente coloca bem. "O pensamento isolado da práxis" não é "que da práxis é isolado". As traduções da Abril e da Hucitec falam do ponto de vista gnosiológico {?}. É vital ler "*que da práxis é isolado*" e não "o pensamento isolado da práxis".

inclinado a capturar pelo pensamento a verdade. Por isso a idéia de capturar. O pensamento é uma garra que captura uma verdade, trás para ele a partir de onde ela está. Onde ela está? Nas coisas {?}. E o que vem para a cabeça é apenas a expressão representativa, sob forma abstrata, da verdade objetiva.

"*A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento —que da práxis é isolado— é uma questão puramente escolástica*". A teoria do conhecimento quando vai fazer a sua tematização, isola o pensamento da práxis. As traduções falam do ponto de vista gnosiológico: prática e pensamento, objeto e sujeito. Quando o Marx diz que estas duas coisas são inseparáveis. É a teoria do conhecimento que separa uma coisa da outra. E esta separação é um absurdo porque transforma a questão do saber numa "questão puramente escolástica". O que o Marx afirma é que a teoria do conhecimento se instaura através de um absurdo que é a demolição ontológica {?} do vínculo prática/pensamento. A prática está vinculada ao pensamento não por desígnio ideológico para que se possa politicamente transfigurar o mundo, mas como ato ontológico elementar e primordial {?} do ser-social, ou seja, o fenômeno real é a conexão indissolúvel entre prática e pensamento. A teoria do conhecimento se instaura brutalizando a realidade, separando o pensamento de onde ele pode existir, isto é, na atividade. O ponto de vista gnosiológico é aquele que desnatura o pensamento e a verdadeira questão do saber, pois rebaixa o problema para "uma questão puramente escolástica". O que é "uma questão puramente escolástica", que aqui está em pleno sentido pejorativo? É uma questão não/real, especulativa, da razão entregue a si mesma, isto é, a teoria do conhecimento, de acordo com Marx, é a "louca da casa" porque ela provoca uma desnaturação ontológica {?}, cria uma tautologia: o pensamento se fundamenta no próprio pensamento, o fundamento é a sustentação do próprio pensamento. A "louca da casa" é a razão apoiada em si mesma.

A perspectiva colocada pelo Marx é dizer, em suma, que o saber depende do ser, pois que é o saber de um dado ser e como o ser do homem é o ser de sua atividade, o seu saber é o saber de seu ser ativo. Saber, pensar efetivo, é saber de um ser ativo. O pensamento isolado da atividade é o pensamento isolado do homem ativo, é concebido como abstração. É a mesma operação do idealismo quando resolve o lado ativo abstratamente, em contraposição à inércia do velho materialismo. O saber do ponto de vista da querela gnosiológica é o pensamento fora de suas condições sensíveis de existência e, portanto, de sua possibilidade. De modo que a demanda pelas condições de possibilidades do pensamento só é autêntica, quando pergunta pelas suas condições de existência. Só existe como ideal ou momento ideal do homem ativo, ou seja, a teoria do conhecimento é uma falsidade enquanto disciplina.

De modo que a unilateralização abstrativa do ponto de vista gnosiológico é impugnada por Marx pela crítica ontológica. A autêntica questão do saber é, portanto, ontológica, ontológico-prática {?}, no sentido do homem ativo e principia pela superação da concepção abstrata da gnosiologia que é a nossa tradição dos últimos duzentos anos. O pensamento marxiano é pós/gnosiológico, ou seja, pós-epistêmico {interesante}. A "Segunda Tese *Ad Feuerbach*" dirige-se frontalmente contra Kant. Toda e qualquer conexão de Marx a Kant é um desrespeito à segunda tese. A formulação marxiana é, por conseqüência dessa segunda tese, o oposto da propositura kantiana. Quem separa o pensamento das suas condições de possibilidade de existência é Kant. É a partir daí efetivamente, de modo não mais contrastável, que toda reflexão é antecedida por uma reflexão sobre as possibilidades do saber. Quando a questão do saber só pode ser examinada depois da questão do ser {?};... quem pensa é um determinado tipo de ser e este ser se caracteriza por ser ativo, em cuja atividade o pensamento encontra suas possibilidades de existência. O saber do homem, conseqüentemente, o saber de sua atividade na processualidade de suas figuras historicamente configurado. O homem em sua atividade. Não é na especulação, mas na terrenalidade, na citerioridade, que o pensamento deve e tem de demonstrar a sua efetividade e seu poder, ou seja, a sua verdade. A verdade é, pois, poder de efetivação. O critério de verdade objetiva é a questão da efetivação. Algo é verdadeiro teoricamente na medida que este algo teórico seja efetivado. O poder de efetivação revela ou implica verdade. A verdade, portanto, não é uma criação ou um produto da cabeça, mas é uma idealidade homóloga ao concreto. Conseqüentemente, teoria em Marx é reprodução do ser {?} e não organização do objeto a partir da subjetividade, ou seja, a subjetividade individual não organiza o mundo, mas reproduz {?}, sob forma de um compósito abstrato, o mundo concreto e com isso obtém o abstrato/concreto do pensamento. Em suma, o problema do conhecimento não é uma questão gnosiológica, mas ontológica, mais precisamente, ontológico-prática.

O paroxismo atual a que chegou a negação da possibilidade da verdade, é que é levada ao paroxismo e transposta ao mundo do homem para o mundo da natureza o fato ontológico de que a objetividade do mundo social é coágulo subjetivo. Esta idéia que a subjetividade no Marx é extraordinariamente operante; desta operosidade fundamental da subjetividade, sua capacidade de se tornar coisa no mundo leva a uma distorção do tipo da *Analítica*, do Heidegger, etc., de que tudo é subjetivo. Eles invertem a relação ontológica que a subjetividade pode se tornar coisa no mundo, afirmando que o mundo é a subjetividade. Não existe objetividade. Tudo o que eu digo do mundo é uma organização subjetiva a respeito do mundo. Então, leva ao paroxismo um fato real tornando aberrante este fato.

Em suma, a subjetividade não é uma interioridade autônoma. Não é, como em Heidegger, a última instância do *dasein* ou o *dasein* é subjetividade individual irredutível. Subjetividade é algo que se põe na medida em que se relaciona com objetividade. Ela tem o poder de mudar a realidade, de captar a realidade, mas ela duas vezes depende, no seu pôr e no seu captar, desta realidade para poder se pôr. Ela não é autônoma. A subjetividade nada mais é do que a subjetividade da realidade. É o mundo objetivo tornado interioridade. Ela depende disto. E a transformação do mundo é a capacidade de que este mundo venha a incorporar a forma subjetiva. Mesmo quando a subjetividade, através de uma bem ordenada efetivação, se torna coisa no mundo, não é idêntica à coisa do mundo e à ideação que tornou-se coisa do mundo. Uma é na realidade, outra é na subjetividade. Elas nunca são idênticas, ou seja, a reprodução científica mais perfeita do real não é idêntica ao real porque o real é efetivo e a reprodução científica é um compósito de altíssima importância na forma da abstração. É uma realidade feita de abstrações, ao passo que a realidade é feita de efetividades {interesante}. Não podem ser idênticas.

3

"*A doutrina materialista sobre a alteração das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são alteradas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso, separar a sociedade em duas partes —uma das quais é colocada acima da outra.*

A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio, só pode ser captada e entendida racionalmente como práxis revolucionária".

Essa tese é uma das mais obscuras. De certo modo, dá a sensação de que nós não temos condições de saber exatamente o que ele pretendia dizer. Marx reafirma nessa tese a práxis revolucionária, a atividade prático/crítica transformadora como aquela que altera o ser-social, seja em sua universalidade (a sociedade), seja em sua singularidade (os indivíduos). Ele prossegue na crítica ao materialismo sob outros aspectos.

Essa terceira tese é muito explorada para certo tipo de colocação política em certas faixas da área da educação. A expressão "que o próprio educador deve ser educado" faz as delícias de toda a pedagogia. Marx descarta a educação como meio prioritário de transformação {?!}. A educação transforma o que? Transforma a subjetividade. Quando Marx descarta a educação como meio prioritário de transformação é [porque] não basta transformar a subjetividade, a consciência. A consciência é fundamental e ela precisa ser transformada para a revolução, mas a transformação da consciência isoladamente não é arma de transformação. Ao menos como único meio a educação não é, portanto, um meio da revolução. Marx não descarta nem a educação nem o educador como meio de reprodução social da consciência. Ele faz uma crítica extremamente aguda de que esta tese da educação como revolucionária, faz uma clivagem na sociedade e uma parte dela tem que ser sobreposta a outra. Uma ganha posição decisiva face à outra, os educadores face aos educandos. A tese da educação como meio de reprodução lembra um pouco uma tese do idealismo grego de Platão do rei filósofo. É bom lembrar do rei filósofo na medida em que hoje nós estamos num momento da história onde o rei é um tecnocrata. Estamos numa situação inferior à época platônica: no lugar do rei filósofo temos um rei tecnocrata.

Em suma, essa tese reafirma dois pontos fundamentais: a reafirmação da atividade sensível e a rejeição de meios puramente ideais de caráter da subjetividade enquanto transformadores.

4

"*Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, em si mesmo, tanto ser compreendido em sua contradição, como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada*".

Nessa tese temos a explicitação dos limites da crítica da religião. "*Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno*". A tese feuerbachiana é mostrar que a religião duplica o mundo: o mundo terreno é duplicado no mundo celestial. Essa é a explicação feuerbachiana da religião. A estrutura celestial, formulada pela religião, é a cópia carbono da matriz terrena, profana da religião.

"*Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno*". Chamo mais uma vez atenção, que Marx não retém nada de nenhum autor sem passá-lo pelo crivo de sua reflexão, sem fazer daquilo uma crítica. Fala-se muitas vezes: "Marx adota a explicação da religião de Feuerbach". Isso é uma semi/verdade.

"*Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno*". Eis aí já algo que modifica ou que amplia fortemente. E com esta ampliação há uma mutação quantitativa. Não basta, por isso que eu empreguei "cópia carbono", dizer que no céu se estampa a terra, que no celestial o profano se projeta. O que é preciso entender é o próprio processo de projeção. Como é que algo se projeta? Como é que algo se descola de sua raiz profana e se reconverte numa formação celestial? Isto se dá "*pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno*", isto é, a projeção é uma projeção em decorrência da forma imanente ao profano.

"*Este deve, pois, em si mesmo, tanto ser compreendido em sua contradição como revolucionado praticamente*". Novamente, temos os dois pontos: a subjetividade e a objetividade. A teoria é reafirmada, compreendida e a ação efetivante, revolucionária praticamente, é simultaneamente acoplada. Não se trata de contrapor teoria e prática, mas de sintetizar prática e teoria, ou seja, é preciso compreender o fundamento terreno da religião e revolucionar não a religião, mas o seu fundamento. Não se trata de revolucionar a religião ou as suas idéias falsas como queriam os neo-hegelianos; trata-se de compreender as idéias religiosas, o fenômeno religioso em seu conjunto, pelo fundamento terrenal e reordenar não simplesmente as idéias religiosas, mas fazer a crítica do fundamento da religião que é o autodilaceramento e a autocontradição do profano, da vida real e por esta crítica, a estrutura de subjetividade pode iluminar uma efetivação revolucionante no próprio terreno da realidade.

"*Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada*". É à primeira que importa aniquilar teórica e praticamente. Qual é a primeira? É a família terrenal. Ele não está se referindo à família universal, mas à família que é o produto de uma formação social ou de formações sociais que geram o autodilaceramento e a autocontradição terrenal. Não é a família em geral, são famílias específicas do escravismo, da feudalidade, do capitalismo, etc. Não se trata aqui meramente da dissolução genérica da família, mas das formas terrenais, concretas da família.

5

"*Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a intuição; mas não capta a sensibilidade como atividade prática, humano-sensível*".

Temos aqui a reafirmação da primeira parte da tese primeira particularizada, no caso da tese quinta, e limitada a Feuerbach. A primeira era mais abrangente, incluía Feuerbach, mas não se dirigia apenas a ele. Volto a lembrar que intuição aqui se trata da intuição sensível, o conhecimento empírico imediato.

6

"*Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais.*

Feuerbach, que não compreende a crítica dessa essência real, é por isso forçado:

1. *a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado.*
2. *Por isso, a essência só pode ser captada como 'gênero', como generalidade interna, muda, que liga de modo natural os múltiplos indivíduos*".

"*Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais*". O importante dessa tese é a determinação ontológica da essência humana. A essência humana "*é o conjunto das relações sociais*" . Não é um abstrato, um mito ou um conceito, um princípio genérico que pertence a cada indivíduo como co/participante de um gênero tomado também em sua abstração. A alma do indivíduo é o nó das relações sociais. Ele terá a alma de sua sociedade, dos nós da sociedade em que ele vive, ou seja, o indivíduo tem, na sua interioridade como "alma", a síntese que reproduz o conjunto social. Por isso a idéia do ser genérico: o ser que, como indivíduo, contém o gênero essencial do seu gênero.

"*Feuerbach, que não compreende a crítica dessa essência real, é por isso forçado:*

1- a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado.

2- Por isso, a essência só pode ser captada como 'gênero', como generalidade interna, muda, que liga de modo natural os múltiplos indivíduos". A idéia de individualidades isoladas como pré/existentes ao social é, neste entendimento ontológico {?}, um grave equívoco. O indivíduo tomado como individualidade natural, como ponto de partida, é uma abstração. O indivíduo, dirá Marx já em 1857, não é um ponto de partida, mas um resultado. O indivíduo humano resulta no andamento da história. Tanto quanto a própria dimensão do humano, o indivíduo humano é um produto do próprio homem. É algo que acontece no processo que vai pondo o homem e não uma projeção abstrata que concebe o indivíduo geneticamente originado e, como tal, a base que posteriormente venha a se articular, pelo contrato, na sociedade. A idéia de um indivíduo humano como resultante da efetivação social, não aparece apenas em 1857, mas já é uma idéia em 1845.

Podemos extrair dessas idéias, para a compreensão do Marx e fundamentalmente para fazer a crítica das concepções filosóficas hoje dominantes, a seguinte conseqüência: se o indivíduo é um resultado histórico e tem por alma o conjunto das relações sociais, indivíduo e sociedade não estão em contraposição, ainda que, quando em momentos concretos, o indivíduo sofre o contraste e a contradição do conjunto social. Mesmo quando ele sofre a pressão redutora, quando ele é tolhido, mesmo aí na negatividade, indivíduo e sociedade não são dois entes separados. O indivíduo (homem) e sociedade (o conjunto dos homens) não são seres distintos, mas são momentos do mesmo ser. Todas as correntes contemporâneas dominantes partem de um indivíduo contraposto à sua própria universalidade e à sociedade. Principalmente aquelas correntes que, na sua intencionalidade verdadeira ou falsa, se propõem hoje a salvar o indivíduo. A primeira formulação que elas fazem é uma dicotomia entre indivíduo e sociedade. E todo o problema está em salvar o indivíduo contra a sociedade. Na ontologia marxiana {?}, não há possibilidade de salvar o indivíduo se a própria sociedade não for salva. Não há possibilidade de salvar a sociedade se não salvarmos os indivíduos. Isto é que explica que no *Manifesto* de 1848, escrito três anos depois dessas teses, a um dado momento ele fala na emancipação humana a partir da transformação dos indivíduos. Essas duas coisas estão numa interação tal, que não é possível pensar na revolução social sem que haja reordenação das individualidades e não é possível pensar na reordenação das individualidades, sem que haja reordenação social. Mas há possibilidade de algumas individualidades se projetarem para além do seu momento e com isto se auto-transfigurar puxando, por conseqüência, o processo da prática/crítica, ou seja, revolucionária e reconfigurar as coisas. Notem neste caminho como os pontos antológicos {?} vão se firmando, ou seja, as concepções fundamentais na tematização do ser-social: indivíduo, sociedade, espírito, etc.

"*Por isso, Feuerbach não vê que o próprio 'sentimento religioso' é um produto social e que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade*".

O sentimento religioso, para Feuerbach, é um sentimento da individualidade isolada, é um para-si do indivíduo. Ele não consegue entender, dada a sua concepção de atividade e de sensibilidade. O objetivo, para Feuerbach, é o objeto e a intuição. A atividade sensível e a efetividade humana não são concebidas por ele como concretude. Resultado: a efetivação espiritual da religiosidade escapa ao Feuerbach como um produto autoposto pelo conjunto social, por indivíduos que são um feixe de relações sociais.

8

"*Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis*".

"*Toda vida social é essencialmente prática* [...]", ou seja, toda a vida social é efetivação do sensível ao concreto. Toda vida social é essencialmente corporificação da subjetividade na objetividade, é a passagem de um campo a outro, tendo por suposto a passagem do primeiro ao segundo. Toda a vida social é efetivante, isto é, configuração, realização, tornar o mundo da subjetividade.

Temos aqui a claríssima defesa da razão em Marx. Uma razão que não é uma entificação natural, mas que é, como o indivíduo e a própria sociedade, resultado imanente desse conjunto. A razão é razão histórica. "*Todos os mistérios* [...] *têm solução racional na práxis e na compreensão dessa práxis*". É uma solução imanente ao concreto. A verdade está na efetividade. A razão é uma razão do mundo. Essa é a defesa da razão histórica e do critério da objetividade como critério da verdade {?}.

9

"*O extremo a que chega o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não compreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares e da sociedade civil*".

Essa tese volta à questão dos limites do velho materialismo. O máximo que o materialismo antigo consegue captar, são individualidades congregadas em individualidades. É a intuição, o conhecimento imediato de indivíduos não sociais, mas naturais. O mesmo é o conhecimento imediato da sociedade civil, do congregado resultante do múltiplo relacionamento dos indivíduos entre si, ou seja, o materialismo só consegue dar como existente a individualidade singular, única, que se articula umas com as outras na sociedade civil, burguesa ou econômica {?}. Toda a compreensão do velho materialismo, dado os seus limites de concepção das formas de objetividade, faz com que ele só possa perceber indivíduos naturais articulados economicamente na forma do capital.

Reduzindo essa questão aos limites mínimos, o velho materialismo só consegue conceber indivíduos únicos no conjunto dos indivíduos únicos. Como se forma este conjunto ou como se forma a individualidade, isto escapa inteiramente ao velho materialismo, ou seja, ele tem uma visão mecânica, dada empiricamente na imediaticidade. Escapa-lhe a gênese, a processualidade, a formação, as diferenças, o concreto do indivíduo e da sociedade civil.

10

"*O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade civil, o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social*" .

Nessa tese temos a contraposição entre sociedade burguesa e sociedade humana. A sociedade humana não é a sociedade burguesa. A sociedade burguesa é a sociedade onde

predomina a economia, onde a produção econômica determina o homem, ou seja, é o reino da necessidade. A sociedade humana é onde predomina o homem, não como único, em seu isolamento natural, mas enquanto feixe de relações sociais. É, conseqüentemente, a sociedade onde o homem, na sua alma social, determina a produção econômica, ou seja, é o reino da liberdade.

11[*]

"*Os filósofos só interpretaram o mundo diversamente*[11]*; trata-se agora, por conseqüência transformá-lo*[12]".

Não há o menor sinal nesta tese de uma proposta de eliminação da teoria, da interpretação. Marx não esta dizendo que os filósofos fizeram mal em interpretar o mundo. Primeiro lugar ele constata que eles interpretaram; segundo, e é este o problema, que eles se limitaram a interpretar o mundo. O mal não está em interpretar, mas está em apenas interpretar. O que ele demanda não é, portanto, a nulificação da teoria, mas a sua ampliação. Não se trata de deixar de interpretar, mas de interpretar mais amplamente ou diversamente {sugestivo}. Duas coisas ele pede: uma teoria mais ampla e o não restringimento à interpretação {interesante}, mas também a efetivação. A interpretação não é mal, mas é preciso a boa interpretação que inclua, no labor teórico, a transformação. A teoria precisa se ampliar incluindo a reflexão da ou sobre a transformação, ou seja, a subjetividade teórica, racional, crítica, tem que se estender sobre o devir o transformar e não apenas, sobre o em-si das coisas enquanto tais. A nova concepção ontológica {?} demanda isso.

Ele não entra no mérito da qualidade das interpretações. O fato de eles terem só interpretado já é em-si um equívoco. No espírito geral das teses, ele está cobrando o tempo todo "faltas", "lacunas capitais". A [falta] capital da interpretação seria não pensar a transformação {sugestivo}, o devir, a subjetividade iluminadora prático/crítica. Não é mal interpretar, melhor ainda é interpretar da forma mais extensa possível. E essa forma é aquela que toma a processualidade em seu conjunto, o ser e o devir. O devir é algo no mundo dos homens, na mundanidade humana feito, preparado, pelo próprio homem. Então, a crítica de Marx vai no sentido não de propor a eliminação da teoria, mas ele pede que seja quebrada a limitação dela. Que se reconheça e pense a atividade sensível e não apenas a atividade abstrata, pensamento. Ele pede que se reconheça a sensibilidade na sua forma subjetiva, que leve a teoria até o fim, à sua raiz ontológica e que leve a prática ao pólo máximo da positividade, ou seja, a "prática-crítica" e não a prática "judaica e suja" , como ele se referia na primeira tese.

Se nós encararmos as onze teses pelo seu lado mais imediato, vemos que há uma forte ocupação da reflexão feuerbachiana, ou seja, no sentido mais imediato e restrito, as onze teses são constituídas pela refutação dos neo/hegelianos, no caso, do neo-hegeliano mais importante: Feuerbach. Poderíamos interpretar, no entanto, que a décima primeira tese é diretamente uma crítica demolidora da proposta dos neo/hegelianos: o idealismo ativo, isto é, de um pensamento que julga que a revolução se opera quando as idéias são mudadas. Isto é verdade, mas ao limite imediato do teor crítico desta tese. Se nós, por outro lado, notamos que afinal de contas, o mais importante desse texto não é a crítica a Feuerbach, mas a formulação positiva do próprio pensamento, então, a décima primeira tese se trata de uma resposta ao proceder teórico e prático da humanidade até aquele momento.

---

[*] Esta décima primeira tese é a mais famosa de todas as outras. As interpretações rústicas e vulgares extraem dela algo totalmente falso: a contraposição entre teoria e prática, ou seja, a prática sucedendo, superando e se contrapondo à teoria, como se houvesse a demanda de Marx pelo soterramento do teórico e pela sobreelevação do prático. A tese tem sido fortemente mal traduzida. É difícil de fato traduzi-la tal como ela está redigida na forma ultrabreve do Marx; no entanto, o que ele quer dizer pode ser compreendido.

[11] Mais literalmente seria: "*Os filósofos apenas interpretaram o mundo diversamente*" ou "*Os filósofos tão só interpretaram o mundo diversamente*".

[12] Aparece a expressão: *es kömmt drauf an*. O que fundamentalmente está dito é: "vem a seguir", "trata-se agora", "extrai-se disto", "provém agora". É realmente uma espécie de *conseqüência*. Eu ainda vou formular a tradução, mas a idéia é: "*vem a seguir*", "*por conseqüência, é transformá-lo*".

Nas teses estamos diante de "um esboço genial", como Engels chamou, estamos diante da certidão de nascimento do pensamento fundamental do Marx. Nelas todas as posições fundamentais aparecem através da forma aforismática, ou seja, afirmações não provadas. São fundamentações no plano ontológico {?}, enquanto elas resumem o percurso crítico que nelas não está explicitado. O texto enquanto tal não diz o que o indivíduo é, de que ele é composto, o que faz, etc., mas dá uma descrição sumária de sua gênese e de suas características. As onze teses contêm a instauração ontológica {?}, os lineamentos decisivos da ontologia marxiana do ser-social {?}.

Vamos dar um salto agora ao Marx da maturidade. O salto à maturidade vai ser muito rápido, mas suficientemente estruturado de modo que não possa restar dúvida de que o que já foi afirmado a partir da exploração dos textos de juventude seja negado, de alguma maneira, pelos textos de maturidade. E, especialmente, aproveitaremos os textos da maturidade para uma certa acentuação na questão da metodologia.

Eu vou utilizar os prefácios para **O Capital**, algumas páginas do primeiro capítulo, também a primeira parte dos *Grundrisse* que aparece na edição da Abril Cultural como a "Introdução de 1857" e algumas alusões à **Miséria da Filosofia**. Mas é um pincelar ultraligeiro.

No prefácio da primeira edição alemã d'**O Capital** diz o seguinte: "*Todo começo é difícil; isso vale para qualquer ciência*". Vamos vincular isso com uma frase contida no prefácio à edição francesa: "*Não há entrada já aberta para a ciência e só aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escadas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cimos luminosos*". Sintetizando esses dois pensamentos perfeitamente congruentes: "*Todo o começo é difícil* [...]" e "*Não há entrada já aberta para a ciência* [...]", ou seja, não há qualquer propedêutica para a ciência a não ser ela própria {sugestivo}. Não se faz ciência a partir de algo que seja o sepador que vá demarcando e facilitando o caminho, ou seja, não há um rumo pré-fixado para fazer ciência {interesante}. Em última instância, não há um método que leve pelo caminho glorioso {muy sugestivo}, sem tropeços, à efetivação do saber efetivo. A ciência não tem pressuposto a não ser a própria efetividade da qual ela tenta extrair a sua verdade. Não há um caminho pré/definido.

E no fazer ciência do Marx n'**O Capital**, o que é que temos? O que Marx quer fazer com *O Capital*? Na seqüência da frase que indica que "todo começo é difícil" nós temos: "*O entendimento do capítulo I, em especial a parte que contém a análise da mercadoria, apresentará, portanto, a dificuldade maior. Quanto ao que se refere mais especificamente à análise da substância do valor e da grandeza do valor, procurei torná-las acessíveis ao máximo*". Não se trata de alcançar alguma coisa qualquer da efetividade designada pelo termo *mercadoria*, mas a análise que vai ser feita é a da substância do valor. A palavra é de antiga tradição; lembremos Aristóteles. Ao fazer ciência ele fixa diretamente uma palavra ontológica {?!} como o objetivo. E não pode haver a menor dúvida porque ao lado da substância do valor ele também pretende um estudo da grandeza do valor, mas a substância do valor precede e é fixada, numa dada tradição que é ontológica {?}, de forma inteiramente aberta. Isto n'**O Capital**.

No posfácio da segunda edição que é de seis anos depois, nós temos: "*No capítulo I, 1, a dedução do valor por meio da análise das equações, nas quais se exprime todo o valor de troca, é realizada com rigor científico maior, assim como é destacada expressamente a conexão, apenas indicada na primeira edição, entre a substância do valor e a determinação da grandeza do valor por meio do tempo de trabalho socialmente necessário*". Volta a expressão "substância do valor" e isto ocorre sem cessar ao longo dos anos. A nomenclatura, o objetivo, a destinação ontológica {?} do proceder científico permanece desde os mais recuados textos, até os seus momentos mais avançados. No posfácio da edição francesa de 1875, que é a última publicada em vida, não há qualquer desmentido destas questões e, aliás, no que tange à questão de método, ele reafirma ao final: "[...] *as passagens do posfácio da segunda edição alemã relativas ao desenvolvimento da* Economia Política *na Alemanha e ao método empregado nesta obra*".

Então, nós podemos dizer que de 1845 a 1875, o espírito global com que ele encara a questão científica é o mesmo. Não há uma distinção científica que possa patrocinar a tese do jovem e do velho Marx. O que leva a essa tematização é a leitura do Marx do ponto de vista gnosiológico {?}. No prefácio do Caderno Ensaio (**A Burguesia e a Contra-Revolução**) eu aludo a uma comparação ontológica {?}: se a ontologia dos *Grundrisse* é distinta da ontologia presente n'**A Miséria da Filosofia**. Esta análise ainda não foi feita e subentende um oceano de investigações, porém as afirmações e atitudes do Marx face a esta questão nos dão sustentação plena de que não há mudança neste âmbito. A intencionalidade do jovem continua sendo a intencionalidade do Marx maduro. Não houve uma alteração epistêmica {intersante; contra Althusser}. Sem dúvida, há alterações no enriquecimento da ontologia primeiramente formulada,

mas esse enriquecimento espetacular é do espírito da própria propositura ontológica que está no início do seu trabalho, ou seja, não podemos aceitar a idéia de que o Marx se cliva por duas epistemologias: uma da juventude e outra da maturidade. Ainda que haja certos elementos epistemológicos distintos, isto não altera a postura fundante decisiva que é a postura ontológica {?}. Não há duas ontologias, mas há uma só {?}.

De maneira que, de forma brutal, a propositura althusseriana leva ao cimo da falsificação dos textos do Marx por esta razão muito simples: a leitura althusseriana é a partir da subjetividade, ao passo que a proposta científica de Marx é a partir da objetividade. Enquanto a proposta althusseriana é a subjetivação, a proposta marxiana é da objetivação. Ainda que a proposta althusseriana seja uma tentativa altamente sofisticada de subjetivação, pela fixação estrutural da prevalência de uma reflexão formalizante. A gama de debates havidos nesta segunda metade do nosso século tem, na base, um equívoco fundamental, de Galvano Della Volpe a Giannotti passando por Althusser, que é precisamente não respeitar o que é intrínseco à propositura marxiana, ou seja, que ele pensa ontologicamente e não gnosiologicamente {?}. A gnosiologia marxiana é um produto derivado da ontologia {?} e não o inverso. De modo que, a análise do tipo de uma ontologia da linguagem, isto é, das significações, é totalmente estranha a Marx {?!}.

Em suma, brincando um pouco, mas uma brincadeira muito a sério: se o Lenin a uma certa altura no começo deste século diz que há cinqüenta anos ninguém tinha lido **O Capital** e entendido, porque não conhecia a lógica de Hegel, é hoje perfeitamente legítimo dizer, sem elemento de provocação, que ao longo do século XX, Marx foi *desentendido* porque desentendida está a propositura ontológica {?} e que a polêmica em torno de Marx foi uma polêmica, no fundo, inútil. A busca do estatuto científico do discurso marxiano é uma falácia na forma que foi feita. O que não significa que tudo isso tenha sido totalmente desnecessário ou improdutivo. É possível extrair, no varejo, certas determinações, certos esclarecimentos, determinados momentos de inspiração, mas para recuperá-los numa análise que efetivamente tenha parentesco, na natureza, com o pensamento de Marx.

Quanto à questão de tradução, "substância" seria casualidade, seria um ajustamento de linguagem? Não. A palavra utilizada no original por Marx é nítida; não há o que polemizar {?}. Todas as traduções razoáveis sustentam essa nomenclatura. Não há qualquer dúvida, mas a existência dessa palavra demanda conseqüências muito graves. Por exemplo, demanda que a mais-valia é uma determinação ontológica {?}. Ela é medida, mas não apenas como tempo socialmente necessário. O valor tem, na temporalidade, a sua substância. A substância da mais-valia é uma temporalidade socialmente formada, socialmente determinada. O valor é feito de tempo. Ele é feito de, não é apenas medido por {interesante}. Por conseqüência, quando há uma incompreensão do caráter ontológico e uma inversão para o ângulo gnosiológico, os polemistas entram numa esparrela, num universo de discurso que não é o do Marx. Em nenhum instante Marx diz que valor e preço constituem a mesma coisa, ao contrário, ele mostra que o preço é uma variação. Em suma, a mais-valia é uma determinação ontológica {?} que não foi feita para ser medível pela econometria {productivo}, a fim de fazer ajustes no processo de planejamento e de desenvolvimento. A mais-valia, no Marx, é uma questão ontológica posta para ser superada. Todo o mequetrefe idear da econometria, no sentido da mensuração, é precisamente aquilo que ele está criticando já na "Primeira Tese Ad Feuerbach": "*a coisa só é compreendida como objeto ou como intuição*". Medir isto é medir a intuição alcançada {disparador}.

Portanto, a questão se o pensamento marxiano é ou não ontológico, não é uma questão de erudição filosófica, mas é uma questão fundamental que alcança todos os poros das conseqüências. Um Marx que tenha a teoria da mais-valia medida passa por um universo do reformismo {sugestivo}. A prática/crítica transformadora, revolucionária, exige a compreensão de que ela é um produto de uma formação social que em-si, é irretificável. Porque no reformismo a teoria do distributivismo, uma espécie de ricardismo de esquerda, poderia tamponar, mas na forma ontológica do trabalho marxiano ela não tem correção. Ela apenas poderia ser um pouco mais grave e um pouco menos grave, isto é, um pouco mais aguda e um pouco menos aguda, mas ela contém em-si, um "pecado" que não é possível minorar em sua natureza, só pela superação, só pela prática/crítica. Então, saber se o pensamento do Marx é ontológico ou gnosiológico é também saber porque ele é reformista ou revolucionário {muy interesante}. Certas interpretações, na quase totalidade delas, enveredando pelo caminho gnosiológico têm necessariamente que esbarrar, mesmo contra a vontade, na questão reformista. É sob esta forma que o Marx pode ser trazido como um "molho" secundário a qualquer teoria. Porque é

impensável, nos nossos tempos, que qualquer teoria possa deixar de fazer alguma alusão e concessão ao Marx, mas a concessão feita é precisamente aquela que dissolve a ontologia, por isto, dissolve o caráter crítico-prático. Basta isso para mostrar que a questão ontológica não é apenas uma questão de erudição da exegese estrutural que é necessário fazer, cujo resultado precisa ser compreendido em seu devido universo, ou seja, o padrão de cientificidade, agora legitimamente falando, de uma ontologia é ene vezes superior ao padrão de cientificidade a partir de uma gnosiologia {?}, precisamente pela undécima tese entendida como um pensar que vai às últimas conseqüências, ou melhor, vai à raiz, à coisa, para que possa radicalmente ser transfigurado.

Em síntese, vimos como fundamental dois pontos: 1) aquele que fixa o princípio geral da inexistência de uma propedêutica à ciência, ou seja, ela se auto/inaugura, ela não tem uma fórmula *a priori* que faculte o acesso a ela, ou seja, não existe um método *a priori* que entreabra o caminho da ciência. 2) pela determinação ontológica em relação à substância do valor, a ciência é buscada naquilo que é, naquilo que sustenta o fenômeno, o fato, a relação, um ente, etc., naquilo que é responsável por uma dada forma de existência, de manifestação. A mercadoria se determina pelo valor, o valor se determina por uma substância, isto é, pelo tecido de que ela é feita.

Ainda nos primeiros parágrafos do prefácio à primeira edição, temos a seguinte observação: "*A forma do valor, cuja figura acabada é a forma do dinheiro, é muito simples e vazia de conteúdo*". É um ente não complexo cujo conteúdo é esvaziado. E a isto ele contrapõe o seguinte raciocínio, a seguinte afirmação: "*Mesmo assim, o espírito humano tem procurado desvendá-la*[13] *em vão há mais de 2.000 anos, enquanto, por outro lado, teve êxito, ao menos aproximado, a análise de formas muito mais complicadas e replenas de conteúdo*". Ele está falando agora imediatamente da questão gnosiológica {?}. Ele pôs o objeto —"ela é uma forma simples e vazia de conteúdo"— todavia, há 2.000 anos que se busca saber o que é este valor, "o espírito humano tem procurado desvendá-la e não teve êxito", ao passo que "formas muito mais complicadas" tiveram, ao menos aproximadamente, mais sucesso.

Primeira questão: não é o fato de um objeto ser mais simples, que ele se torna mais fácil de ser desvendado. Nulificação da idéia cartesiana que o simples é mais fácil de ser apreendido e que a partir dele se vai ao complexo. Ele nem menciona o Descartes, mas é nítido. Não é porque algo é mais simples que ele se entrega ao desvelamento com facilidade. É o objeto que se entrega ou não se entrega com facilidade ao espírito humano. O simples não é mais simples de ser compreendido do que o complexo. "Por quê?" pergunta o Marx. E aí entra uma questão que é famosa e que tem sido repetida muito mecanicisticamente. A resposta é: "*Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo*".

O que é que faz normalmente uma teoria do conhecimento? Diz como o sujeito é e o que ele pode fazer na relação cognitiva. Assim, surgem asserções da seguinte ordem: "A razão é plenamente capaz", "a razão atinge o ente enquanto ente" ou então, ao contrário, "a razão é limitada", "não atinge o ente enquanto ente"; enfim, uma gama muito grande de possibilidades, mas o que é estudado é o campo das faculdades subjetivas de apreensão. O que é que o Marx está fazendo? Constata que a forma valor é simples, vazia de conteúdo; no entanto, numa perseguição de 2.000 anos não houve sucesso na intelecção desta realidade. "Por quê?" Algum problema da subjetividade? Não. "Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo". Notem, a questão gnosiológica, no Marx, se desloca do sujeito para o objeto. O enfoque é de uma gnosiologia que abandona {?}, pelo menos nesse momento, o sujeito e se preocupa, se encaminha ao objeto. Em suma, a questão do saber, no Marx, se desloca, num primeiro momento, da subjetividade para a objetividade. Em primeiro lugar, isso indiretamente coloca, reafirma, remostra a questão ontológica {?}. Dizer que "o corpo desenvolvido é mais fácil de compreender do que a célula do corpo", não tem simplesmente o significado utópico de que, cognitivamente, o complexo se entrega mais facilmente do que o simples. Tem este sentido, mas

---

13 Há um erro na tradução decorrente da distorção entre o critério gnosiológico e a posição ontológica. O que o Marx diz é: "*Mesmo assim, o espírito humano tem procurado penetrá-la ou desvendá-la*" e não como foi reconfigurado em "tem procurado fundamentá-la". A expressão é tipicamente gnosiológica. Quando a expressão de Marx dá exatamente o sentido da subjetividade em relação ao ente para "penetrar", "desvendar". E a tradução do Kothe nulifica essa dimensão ontológica. Isso é o que ocorre com as traduções em geral do Marx, quando extremamente bem feitas: há uma nulificação da dimensão ontológica em pequenos detalhes, para não falar de grandes problemas, e o resultado final disto é que toda a sustentação, todo o caráter do pensamento dele vai, pouco a pouco, sendo esvaziado.

significa que o objeto tem um momento de maturação em que ele pode ser conhecido. Um objeto não-maturado ao menos, não se entrega com facilidade à cognição. O objeto tem que ter grau de maturação que permite o seu desvelamento. Se ele não for um objeto adulto ele dificulta, ele não se entrega ao desvelamento.

Num texto anterior a este, na primeira parte dos *Grundrisse*, na questão da chamada "Introdução de 1857", há uma afirmação exatamente na mesma direção e muito mais taxativa, também muito famosa e muito mal compreendida. Diz o seguinte: "*Na anatomia do homem há uma chave para a anatomia do macaco*"[14]. O homem é mais complexo, o macaco é mais simples. O homem é mais maturado como ente do que o macaco. Marx nunca chegou a tematizar os objetos da natureza, mas pistas como essa, e ela não é a única, permitem, no entanto, dizer que os objetos do ser-social não são idênticos aos objetos dos seres naturais {rico en consecuencias}. Aliás, os objetos dos seres naturais não são idênticos entre si. Há no mínimo três tipos de objetos: os objetos inorgânicos, orgânicos e sociais. E a explicação de cada um deles tem nexo para a explicação dos outros, ou seja, a explicação dos objetos inorgânicos ou orgânicos (plantas e animais —seres vivos). O que está aqui posto numa indicação nunca foi desenvolvido pelo Marx. O Engels, ao tematizar na chamada **Dialética da Natureza**, comete um erro fundamental: ele parte do prisma gnosiológico. Ele toma os resultados da ciência e não faz uma crítica ontológica a esses resultados {?}. Ele tenta generalizar os resultados da ciência da natureza do seu tempo. Então, acaba num positivismo realmente muito comprometedor {impactante}. A obra está comprometida porque há uma identidade entre os objetos e, na verdade, os objetos são distintos. O mais simples dos objetos é o objeto inorgânico, o mais complexo é o objeto social, humano. É neste sentido que há algo no homem que explica o macaco. É alguma coisa que, pela sua maior maturação e complexidade, leva a perceber algo que depois pode ser princípio para a explicação da outra coisa, sem que se forme uma identidade. O fato de ser chave num universo mais complexo, não é mecanicamente ou formalmente transferível, mas ela deixa algo que se torna o elemento chave de intelecção do objeto mais simples. Os objetos têm uma maturação, uma processualidade, mas não é em qualquer momento de sua processualidade que eles se tornam capturáveis. O andamento formativo de algo sendo o responsável pela possibilidade ou não-possibilidade de um dado entendimento, ou seja, não são os limites do sujeito que estão colocados em primeiro lugar, mas são os limites de maturação, de processualidade do objeto que são o principal responsável pela possibilidade do saber. O objeto que ainda não se explicitou não pode ser conhecido. Sobre ele haverá uma especulação e não uma reflexão. Por exemplo: eu não posso explicar a folha pela folha, mas eu explico a folha pela árvore. Eu não explico o ovo pelo ovo; eu explico o ovo na relação com a galinha. É a anatomia da galinha que me dá algo que explica o ovo.

Neste sentido, não é o passado que explica o futuro, mas é o futuro que explica o passado {interesante}. A gênese não é para transferir uma lógica do passado ao presente. Não é a acumulação primitiva que explica o capital, mas é o capital que explica a acumulação primitiva. Ao menos, a lógica da gênese é distinta da lógica do gerado. Um ente gerado em sua efetividade tem uma lógica distinta do processo de sua geração, ou seja, o homem quando tornado efetivamente homem humano é que explica o feto, o feto não explica o homem. A infância do homem não explica o adulto, mas o adulto explica a infância {sugestivo; contra Freud}. A Psicanálise, neste sentido, está inteiramente posta de lado. Claro que ela não existia ainda. A formação plena, em sua anatomia, contém alguma coisa que é chave para a explicação do processo formativo. O ângulo da superação do capital contém a possibilidade da explicação do capital. Mas cuidado com isso para nunca ser mecânico! É sempre um algo que, criticamente considerado, não deixa escapar as diferenças. Não é transportar para o modo de produção feudal ou escravista os esquemas do modo de produção capitalista em sua representação. Não é esta transferência, mas é o capitalismo enquanto ente mais complexo que a história forneceu que a feudalidade, o escravismo e a comunidade primitiva se esclarecem. Então, muito cuidado com a expressão do método histórico/genético que parece ser o oposto. Histórico sim, mas o histórico

---

[14] A tradução na *Abril Cultural* não está boa. Na *Abril*, a tradução da frase está na "Parte 3 - O Método da Economia Política": "[*a*] *anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco*". A tradução absolutiza uma afirmação que no original é: "*Na anatomia do homem* há uma chave *para a anatomia do macaco*". Não é exatamente a mesma coisa e é muito importante a diferença. A anatomia do homem não é a chave da anatomia do macaco, mas, *há na anatomia do homem uma chave para a anatomia do macaco* {muy sugestivo}.

não identificado jamais a fluxo cronológico {interesante}, mas me parece, sobre este ponto, exatamente o inverso da cronologia.

Tais como os objetos sociais, humanos, os objetos naturais também são, para Marx, objetos históricos, pois foram gerados por algum movimento. Claro que os objetos naturais são distintos dos sociais. Não posso explicar os naturais do mesmo modo que eu explico os sociais, mas algo nos objetos sociais é que levará à explicação dos objetos naturais. O inverso de toda a arquitetura do tipo positivista e da ontologia clássica, que faz do cosmos ou das ciências da natureza o ponto de apoio para a explicação da sociedade. Não há, em Marx, como na ontologia clássica greco/medieval, um cosmos. E, no caso, não importa que ele seja harmonioso; poderia ser não-harmonioso. O que é o harmônico afinal? É uma costura de partes que tem homologia onde uma delas é o próprio mundo do homem. Não é como fazia o universo do mundo grego e medieval que, por uma visão cósmica, transcendental, identificava a estrutura e o significado do homem. Não é como, de meados do século passado para cá, a sociologia ou as ciências ditas sociais que têm, ao menos metodologicamente, como grande enfoque a idéia de transferir para o universo epistêmico das ciências sociais, o mundo ou o universo das ciências naturais. O rigor destas como grande modelo. Na visão do Marx, o ponto mais importante é a própria afirmação que está n'**A Ideologia Alemã** que ele só reconhece a existência de uma ciência: a ciência da história {muy productivo}. O que dá sentido a esta frase é perfeitamente o que vamos encontrar muito mais tarde nos *Grundrisse* ou n'**O Capital**: a idéia do complexo explicar o simples.

Em suma, se nós admitimos três formas de seres de natureza diversa (o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser-social), e rigorosamente na concepção de Marx são diversos, o ser-social, na sua anatomia, tem alguma coisa que vai explicar os seres orgânicos e os seres orgânicos têm, na sua anatomia, alguma coisa que será a chave da explicação dos seres inorgânicos. Assim, se quiséssemos construir uma frase "bombástica" nós diríamos que: "A pedra se explica pelo espírito humano". Esta frase não é bombástica. Não perguntem nem a mim nem a ninguém como é que isto se configura porque ninguém enveredou por aí. Há algumas indicações do Marx, há um pequeno afloramento lukacsiano nesta direção, mas não houve até agora nada relativo à ontologia da natureza. Há alguns artigos no campo soviético e no Leste europeu que tentam um colocação, mas eles trilham o caminho do critério gnosiológico. O caminho é muito diverso e muito mais complicado. Não há reflexão minimamente organizada sobre isso, mesmo porque a abordagem e a descoberta ontológica no Marx é coisa muito recente. O Lenin entendia que o Marx caçava entes, mas essa linguagem nunca se deu de modo consciente nele. A palavra "realidade" tomava o lugar de tudo e não entendiam que esta realidade, para ter realmente sustentação rigorosa, tinha que ser pensada em termos ontológicos {?}, não meramente realidade como o imediatamente dado. Então, penso sempre em Lenin como um grande cientista social e um grande pensador político. Não é um grande filósofo; embora tenha cumprido grandes missões filosóficas em certos momentos.

Então, a linguagem se reduz à expressão realidade e a idéia fértil de aprofundar, ir às raízes; se vulgariza tremendamente a partir de um uso abusivo já na redação leniniana e depois é um descalabro. Esse aprofundamento nada mais é do que colagem cada vez mais sufocante do dado empírico, justaposta a um idealismo de quinta classe, que se desenvolve a partir da década de '30. Então, o marxismo, a partir deste aspecto, se converte numa justaposição entre empirismo vulgar e idealismo de quinta classe. Um pensamento reconhecido comumente staliniano, que não é exclusivamente de responsabilidade de Stalin, cujas raízes já estão na *Segunda Internacional.* Ele sustenta um voluntarismo em épocas adversas. Neste sentido, o stalinismo é um idealismo ruim como conseqüência de uma situação histórica inteiramente desfavorável. O platonismo e o hegelianismo, coisas de primeiríssima categoria, são sofisticadamente expressões maravilhosas de idealismo, mas em momentos não passíveis de desenvolvimento real. Notem que agora a responsabilidade não é de acúmulo de cultura, mas do desenvolvimento do objeto. Não há história em Aristóteles e nem poderia haver. O ser humano não tinha entificado a historicidade. Portanto, não é uma falha cultural, não é uma questão de acumulação de conhecimento. Falar em acumular é falar do ponto de vista da subjetividade, mas é a historicidade, enquanto objeto, que não tinha se tornada explícita, não se tinha entificado.

Além deste problema do objeto, que foi tratado em primeiro lugar pelo Marx, ele vai agora a outro plano: "Além disso," diz ele, "*na análise das formas econômicas*[15] *não podem servir nem o*

[15] Entenda-se legitimamente "formas econômicas" por formas dos objetos sociais ou humanos.

microscópio nem reagentes químicos". O empirismo experimentalista laboratorial não é meio para o entendimento do objeto social. Vejam que a primeira análise referiu-se ao objeto; a segunda referiu-se ao meio através do qual se conhece; portanto, agora ele está se referindo ao cientista. Prosseguindo a idéia anterior, ele afirma numa passagem muito curta: "*A força da abstração*[16] *deve substituir ambos*". Não é o experimentalismo, mas é a força intelectiva racional, espiritual da abstração. Para os objetos sociais é a mente, a capacidade humana de construir abstrações que se põe como método, como ferramenta de intelecção dos objetos humanos.

Em síntese: l) não há um construto *a priori* no caminho para a ciência; não há um caminho a ser seguido como prescrição inicial. A ciência não é precedida por um método {disparador}, mas começa por ela própria; daí a aspereza. Ciência não é aplicar um método, mas é descobrir o segredo do objeto. Se houvesse um método para o segredo, todos os segredos seriam esclarecidos facilmente; 2) o que se busca na ciência é a substância {?}, ou seja, se busca aquilo que é o fundamental do ente; 3) o desvelamento de um objeto depende, em primeiro lugar, do seu grau de desenvolvimento, de sua completude ou incompletude e de sua supremacia enquanto complexidade; 4) o experimentalismo empiricista não tem como ser aplicado nos objetos sociais. Exatamente contra Durkheim, Comte e Spencer. O meio de intelecção é a força da abstração.

Força da abstração obviamente que agora está indicada na subjetividade. Não existe força da abstração a não ser na razão, na consciência, no entendimento; dê-se o nome que se quiser dar. Essas diferenças de domínios existem dada a metafísica da teoria do conhecimento, dada a especulação do tipo kantiano, mas não é preciso só pensar no tipo kantiano; pense-se no caminho cartesiano e na especulação que ele faz para chegar no "cogito ergo sum", para afirmar a subjetividade. Pense-se em Locke. Hoje em dia quando se vai apresentar o Locke, a sua teoria política é apresentada como conseqüência de sua teoria do conhecimento. Ao contrário, a teoria do conhecimento funciona como um instrumento de convencimento das posições políticas. A sua teoria do conhecimento pelo menos, não estava escrita por inteiro antes de fazer a teoria política. Neste sentido, a teoria do conhecimento, em Locke, é derivada da filosofia política e não o contrário. Como em Comte, a gnosiologia dele é conseqüência do propósito comteano, já de juventude, de encerramento do processo revolucionário. Quando se apresenta, no Comte, a epistemologia e daí derivando a construção social e política, é o inverso. É trazer o argumento de uma faculdade de pensar natural que sustenta uma posição. Sim, ela sustenta, mas depois que a posição está estabelecida.

Em suma, a teoria do conhecimento funcionou como uma grande falsificadora {muy interesante}. O ponto de vista gnosiológico, epistêmico, aquele que faria a limpeza do terreno para que não se cometesse equívocos, é a forma institucionalizada de sustentar o que se pretende e não o inverso. Ela é um recurso de sustentação do objetivo; ela não é fundamento. Neste sentido, ela pode se converter em simples posição de sustentação de uma posição que desqualifica a possibilidade da subjetividade humana em conhecer a objetividade. Quanto mais sofisticada se torna a teoria do conhecimento, tanto mais se chega aos limites do saber {estimulante}. A tematização do último meio século ou mais é uma pura tematização dos limites. A teoria do conhecimento acaba por ser a ciência de demonstração da impossibilidade do saber, correspondendo a necessidades histórico/sociais muito nítidas. Mas como a filosofia não deve pensar as condições de sua elaboração, aí vem a mistificação e a mitologia filosófica da academia que isto se passa pelo consenso. O consenso segura este problema.

"*O físico,* diz Marx*, observa processos naturais seja onde eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras, seja fazendo, se possível, experimentos sob condições que assegurem o transcurso puro do processo*". O físico não observa o processo de um dado fenômeno em quaisquer circunstâncias, mas ele procura observar o processo onde ele possa se expressar na sua complexidade mais íntegra, ou seja, em circunstâncias especiais ou extremas. Exemplo: se eu quiser estudar o calor, não vou estudar a sua manifestação num ambiente onde a refrigeração vai diminuindo continuamente o próprio calor. Eu vou estudar o calor no extremo de possibilidades de produção, manutenção e desenvolvimento deste calor. Para usar uma linguagem mais próxima ao Marx, eu vou observar os fenômenos onde eles são típicos, nítidos, mais desenvolvidos.

---

16 A expressão, na tradução, novamente está distorcida. Na *Abril Cultural* fala da "faculdade de abstrair", quando Marx fala em "*força da abstração*". "Faculdade de abstrair" implora a ressonância gnosiológica; "força da abstração" tem dimensão ontológica {?}.

Continua ele: "*O que eu, nesta obra, me proponho a pesquisar é o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e de circulação. Até agora, a sua localização clássica é a Inglaterra*"[17]. A Inglaterra é escolhida não porque ele está residindo lá, mas porque a Inglaterra é o capitalismo sob forma mais desenvolvida, mais explicitada, mais complexa, superior. É onde o ente se põe de forma madura ou adulta. Não é porque a Inglaterra é o lugar onde, já na época, vigia um clima liberal de modo que se pudesse investigar, mas porque é o lugar típico, maduro e explicitado deste fenômeno. "*Por isso ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica*". Veja o sentido de universalidade. Em Marx, a ciência também tem a dimensão necessária da universalidade. Ele vai estudar a Inglaterra, mas diretamente atado enquanto propositura universal. E aí ele faz a advertência: "*Caso o leitor alemão encolha, farisaicamente, os ombros ante a situação dos trabalhadores ingleses na indústria e na agricultura ou, então, caso otimisticamente se assossegar achando que na Alemanha as coisas estão longe de estar tão ruins, só posso gritar-lhe:* De te fabula narratur!"[18] Alguém pode pensar que a luta de classes lá é que está mais aguda, por isso a escolha pela Inglaterra. Isso é desmentido n'**O Capital**. Toda a tentativa de autocrítica do Althusser é que Marx esqueceu a luta de classes e foi muito teórico. Está desmentido no prefácio à primeira edição. "*Em si e para si, não se trata do grau mais elevado ou mais baixo de desenvolvimento dos antagonismos sociais que decorrem das leis naturais da produção capitalista. Aqui se trata dessas leis mesmo, dessas tendências que atuam e se impõem como necessidade férrea. O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão-somente a imagem do próprio futuro*".

"Leis naturais" significa, para o Marx, *imanente*. São leis do objeto {?}. Como ele está entendendo a física, a química, do seu tempo rastreando leis do objeto. Quando ele fala de "leis naturais" compreende-se sempre, sem problema nenhum, que é a lei imanente. O objeto contém as suas leis. A lei não é uma construção do espírito {?}. A construção do espírito, que representa a lei do objeto, é um fragmento de apresentação representativa, é um pedaço da lógica do objeto. Por isso que ela é mais pobre, como disse o Lenin brilhantemente, do que a própria realidade, o próprio objeto. Esta lei é uma lógica intrínseca do objeto, portanto, a lógica existe na realidade, no concreto. Entendido por lógica as interconexões dos elementos que põem um ente em sua diversidade e que o põem enquanto tal, no seu complexo. O uno é uma lógica do objeto, é a integridade do objeto, e, como tal, ele se compõe por uma lógica férrea. Por exemplo: a lógica da laranja é ferreamente obedecida pela laranja, porque se não fosse, em vez de laranja nasceria jabuticaba. Então, não é o investigador que organiza a realidade, mas é a realidade que organiza a cabeça do investigador {?}. Ele quer descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna, portanto, a lógica do capital.

Marx trabalha agora a questão do problema da maturação do objeto diretamente nos objetos sociais: "*Deixemos, porém, isso de lado. Onde a produção capitalista se implantou plenamente entre nós, por exemplo, nas fábricas propriamente ditas, as condições são muito piores do que na Inglaterra, pois falta o contrapeso das leis fabris*". Dizer que para o Marx só importa a relação econômica propriamente dita e que o jurídico e o político não têm importância, já aqui está liquidado {sugestivo}. As leis fabris são importantes. Elas geram uma situação na Inglaterra que é melhor do que na Alemanha onde essas leis não existem. A fusão de objetividade e subjetividade. A lei é uma colocação tornada real a partir da subjetividade. A lei é jurídica. O jurídico interfere, enquanto subjetividade, na realidade. A lei não é desprezível.

"*Em todas as outras esferas, (onde não houve implantação industrial) tortura-nos —assim como em todo o resto do continente da Europa ocidental— não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a carência do seu desenvolvimento*". Em países atrasados não é apenas o terror do capital que perturba, mas é a falta do terror que também perturba, ou seja, o objeto "adulto" é melhor do que o objeto em sua forma incompleta. Porque nos vazios dele estão presentes, sob forma modificada,

[17] Essa passagem está equivocada. A forma de dizer do Marx é um pouco diferente. Essa expressão tem uma rebarba minimamente indicadora de uma subjetividade localizando. A expressão do Marx é: "*seu lugar clássico*" que não é exatamente a mesma coisa. O Kothe sabe alemão e o Paul Singer foi o supervisor, que é outro que domina sem qualquer reparo o alemão. E como são dois indivíduos inteiramente voltados na questão gnosiológica, não advertidos pela ontológica, **O Capital** acaba sendo transcrito para o português num esvaziamento da dimensão ontológica {?}. Isto acontece com a edição italiana, inglesa, francesa, etc., etc. A edição brasileira d'**O Capital** não fica nada a dever às grandes traduções mundiais, mas as traduções mundiais são traduções com o mesmo defeito. O simples fato de não estar advertido para a natureza ontológica do pensamento do Marx, gera traduções de um "Marx gnosiológico".

[18] "*De ti fala a fábula!*" ou "*A fábula te diz respeito!*" –Das sátiras de de Horácio.

heranças do passado que são ainda piores e a junção dos dois dá catástrofe. Vide Brasil, vide Alemanha da época. E ele continua: "*Além das misérias modernas, oprime-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes do fato de continuarem vegetando modos de produção arcaicos e ultrapassados, com o seu séqüito de relações sociais e políticas anacrônicas. Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos.* Le mort saisit le vif!"[19]

Veremos também do prefácio da primeira edição alemã d'**O Capital** onde Marx num parágrafo, nessa linha de caracterização do que é a ciência, como se procede, o que é o objeto, diz o seguinte: "*Para evitar possíveis erros de entendimento, ainda uma palavra. Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores róseas. Mas aqui só se trata de pessoas à medida que são personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe e interesses*". Aqui poderíamos dizer e até imaginar que Marx está pensando no teatro grego. O teatro grego sempre apresenta os integrantes do drama com máscaras. A máscara é que identifica, que dá sentido à persona que ela representa. Aqui os indivíduos fundiários ou capitalistas são as máscaras, as persona, as individuações de "relações de classe e interesses". Não estou falando de indivíduos, mas de categorias econômicas, sociais, de algo para além da individualidade. "*Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas*". Este era o lugar onde Marx poderia ou mesmo deveria explicitar caso o seu objeto fosse construído para finalidade científica. O que ele diz, ao exatamente definir e delimitar o seu material de estudos, é que estuda categorias econômicas, formações de uma história imanente, ou seja, ele estuda realidades do processo natural, imanente, a coisa enquanto coisa. As singularidades (indivíduos) são produtos da universalidade (sociedade). O conjunto delas produz a individuação. De modo que a individuação não é capaz de gerar a universalidade. Singularidade na sua interligação, eis que fazem surgir a universalidade {muy interesante}.

"*No campo da* Economia Política*, a livre pesquisa científica depara-se não só com o mesmo inimigo que em todos os outros campos*". No plano de uma ciência social, a pesquisa livre, sem ingerência, que procura realizar o propósito da ciência, isto é, a objetividade, depara-se com tudo aquilo que conspira contra essa objetividade. Porém, no caso da economia, no campo das investigações relativas ao objeto social, a coisa ainda é mais acentuada, mais grave, o inimigo aparece sob forma violenta. "*A natureza peculiar do material que ela aborda chama ao campo de batalha as paixões mais violentas, mesquinhas e odiosas do coração humano, as fúrias do interesse privado*". O interesse privado aqui inclui, mas não é exclusivamente propriedade privada, é no sentido do egoísmo de que trata o texto d'"A Questão Judaica". "*A Igreja Anglicana da Inglaterra, por exemplo, perdoaria antes o ataque a 38 de seus 39 artigos de fé do que a 1/39 de suas rendas monetárias*". O egoísmo é particularmente acentuado, agudo, é raiz verdadeiramente do egoísmo que no contexto da sociedade regida pelo capital é precisamente a apropriação privada. "*Nos dias de hoje, o próprio ateísmo é uma* culpa levis[20] *se comparado com a crítica às relações tradicionais de propriedade*". Enfim, é um pecado maior ser contra a propriedade privada do que ser um cético em relação à existência de Deus. "*No entanto, aqui um avanço é inegável*". Ele se refere à Inglaterra. "*Remeto, por exemplo, ao* Livro Azul[21] *publicado nas últimas semanas:* Correspondence with her Majesty's Missions Abroad, Regarding Industrial Questions and Trades Unions. *Os representantes da Coroa inglesa no exterior expõem aí, sem subterfúgios, que na Alemanha, na França, em suma, em todos os países cultos do continente europeu, é tão perceptível e tão inevitável uma modificação das relações vigentes entre capital e trabalho quanto na Inglaterra*". O que é que ele está ressaltando? Que apesar deste fundamento último do egoísmo (último no sentido de mais responsável) ser a propriedade privada, no território científico, no entanto, há uma certa objetividade.

Ciência é objetividade {?!}. A referência e a finalidade da ciência é estabelecer a objetividade. À ciência não compete nenhum outro aspecto. Ser objetiva, dizer o que é, cumprir o primado ontológico {?!}. "*Ao mesmo tempo, do outro lado do Atlântico, Mr. Wade, vice-presidente dos*

---

19 O morto parasita o vivo. O incompleto parasita aquilo que se quer completar. A feudalidade presente, no caso europeu, atormenta o vivo que quer se pôr.

20 Pecado venial. (N. dos T.)

21 Livros Azuis (*Blue Books*). Denominação geral das publicações de materiais do Parlamento inglês e documentos diplomáticos do *Ministério das Relações Exteriores*. Os *Livros Azuis*, assim chamados devido a suas capas azuis, são publicados na Inglaterra desde o século XVII e são a fonte oficial mais importante para a história da economia e diplomacia desse país. (N. da Ed. Alemã).

Estados Unidos da América, declarava em reuniões públicas que, depois da abolição da escravatura, a questão posta na ordem do dia seria a mudança das relações de capital e propriedade da terra. São esses os sinais dos tempos e que não se deixam encobrir por mantos purpúreos nem por sotainas negras. Não significam que milagres hão de ocorrer amanhã. Indicam que nas próprias classes dominantes já se insinua o pressentimento de que a atual sociedade não é um cristal sólido, mas um organismo capaz de mudar e que está em constante processo de mudança". A objetividade não é uma faculdade exclusiva deste ou daquele indivíduo. A perspectiva científica é da objetividade {?}. Notem que ele não esta dizendo que é plenamente objetiva antes que alguma coisa se coloque. E ele vai tematizar precisamente como é que a objetividade é possível. Sabemos que objetividade, em suma, é fidelidade à postulação ontológica {?}. Agora, como é que, diante da maturação do objeto, uma subjetividade em sua própria maturação pode ser faculdade de objetivação ideal? (no sentido de ideação). Volto a ressaltar que a tematização marxiana da questão do conhecimento, do saber, desloca-se da subjetividade para a objetividade. Não no sentido vulgar do que a esmagadora maioria do marxismo vulgar divulgou, no sentido de um empirismo, grosseiro na imediaticidade. Há uma tematização do objeto de tal forma que ele só se torna possível de ser sabido em dada circunstância, quando ele atinge a maturação de sua completude {sugestivo}. Então, o primeiro ponto a ser determinado não é como é a subjetividade nem como ela procede, mas como é o objeto e em que grau de desenvolvimento ele está {interesante}. A relação cognitiva é a relação de uma subjetividade que captura objetivamente uma efetividade, mas não é uma captura qualquer da subjetividade; é uma captura sob o critério fundamental da objetividade. No deslocamento que se dá na concepção marxiana da questão do saber, eu não examino preliminarmente como é a subjetividade, eu não faço o mapa das faculdades intelectivas. O ponto determinante como primado ontológico {?} refere-se ao objeto.

A totalidade é a única via da compreensão {muy productivo; contra Morin & Cia.}. Explicar é reencontrar a totalidade. Compreender, capturar intelectualmente alguma coisa é reproduzir conceitualmente uma unidade que é um todo. Cada individualidade no seu isolamento não revela a integridade que ela é. O todo é que explica. Neste sentido, então, o objeto maturado que ganhou a sua plenitude, onde a supremacia do complexo está explicitada, permite rever a gênese de tal maneira que as partes constitutivas da processualidade genética que eram partes, agora elas se explicam enquanto partes porque o todo deu acesso ao saber desta totalidade {muy interesante}. Então, não se trata de uma construção do sujeito ou da construção de um objeto e de seu todo, mas trata-se de um todo do objeto que faculta a compreensão inclusive, das partes desse todo no real. É o oposto do Althusser. O todo não é uma articulação da mente, mas é uma realidade que a mente reproduz {?} sob a forma de abstrações, que é a única forma que ela é capaz de reproduzir.

Todavia, se o objeto tem esta alta responsabilidade na relação cognitiva, sem a qual ela não pode se dar, o que se passa do lado da subjetividade? No posfácio da segunda edição alemã, podemos ler o seguinte: "*Na Alemanha, a* Economia Política *continuou sendo, até agora, uma ciência estrangeira*". A ciência pode ter nacionalidade? Se a exigência científica é exatamente a objetividade em sua universalidade, como é que ela pode ser estrangeira em algum lugar? Se ela é de todos na objetividade, se ela é um objetivo universal, como é que ela pode ser estrangeira? Marx afirma, em suma, que na Alemanha, até o momento em que está escrevendo **O Capital**, a Economia Política é uma ciência impossível de ser praticada pelos alemães, ou seja, é impossível para um alemão ser objetivo, realizar o ideal, a função da ciência em seu território.

"*Gustav von Güllich, na* Representação Histórica dos Ofícios*, etc., já discutiu em grande parte, especialmente nos dois primeiros volumes de sua obra publicados em 1830, as circunstâncias históricas que inibiam o desenvolvimento do modo de produção capitalista entre nós e, portanto, também a construção da moderna sociedade burguesa. Faltava, por conseguinte, o terreno vivo da* Economia Política". Novamente temos que na Alemanha, através desta obra que ele menciona, é estudada a inibição do surgimento da produção capitalista e, conseqüentemente, da sociedade burguesa. A não realização ou a inibição ou a incompletude do capitalismo na Alemanha, faz com que os alemães estejam privados do objeto real vivo, diante do qual a Economia Política pode se por como ciência, ou seja, os alemães, pelo fato de não terem a produção capitalista, estão, enquanto cientistas da Economia Política, sem objeto real. Sendo assim, na medida que os alemães não tinham o objeto real diante deles, eles não faziam Economia Política. O que ocorre? "*Ela foi importada da Inglaterra e da França como mercadoria pronta e acabada; seus catedráticos alemães não passaram de estudantes*". Isso é um ponto radical da tematização da responsabilidade do objeto como fator decisivo da possibilidade do conhecimento. Sem o objeto real eu não faço uma ciência de fato. Os alemães importam a

ciência, trazem como uma "mercadoria pronta e acabada" algo que foi produzido em outra parte, num lugar onde o objeto real existia. E aqueles que a trazem não são cientistas, não produziram a ideação daquele objeto, mas apenas o estudaram. A expressão "estudantes" é proposital aqui. O estudioso é aquele que estuda um objeto; o estudante é aquele que assimila uma ideação formulada por outro diante de um objeto. "*Em suas mãos, a expressão teórica de uma realidade estrangeira transformou-se numa coletânea de dogmas, por eles interpretada, de acordo com o mundo pequeno-burguês que os circundava, sendo portanto distorcida*". O que era a ideação de um objeto na Inglaterra, passa a ser uma abstração dogmatizada para o alemão. Trazer uma ciência de outra parte porque onde eu estou não posso construí-la, já que careço do objeto, me faz atuar não como estudioso ou tematizador, mas me faz ler o produto da ideação de outro a partir do meu ângulo. O "meu ângulo" no caso alemão, é o quê? É o ângulo pequeno-burguês, que distorce a ciência real do outro.

O simples lugar de onde a ciência está e como ela vem a mim, o processo objetivo de aquisição de uma ciência ou de um contato com uma ciência, altera o que eu passo a fazer com ela. A ciência da Economia Política dos ingleses na mão dos alemães é corrompida. Ela deixa de ser ciência porque o elemento regulador desta ciência e do objeto real lá não existe. E o ângulo do qual o economista político alemão olha as coisas não é o ângulo do produtor do objeto real, capital, mas é o ângulo do produtor de uma dimensão muito inferior que é do pequeno-burguês. Dogmatizar e corromper uma ciência é desfazê-la enquanto objetividade.

Isto é uma análise tremendamente importante. Marx abre **O Capital** com isto. O posfácio da segunda edição alemã é de 1873, dez anos antes de sua morte. Portanto, não são "entusiasmos juvenis" do Marx. Se a gente lembrar que o último texto criativo do Marx, de expressão decisiva, foi escrito dois anos depois ("A Crítica ao Programa de Gotha") e que de 1875 até a morte, a produção intelectual do Marx é realmente muito menor, muito inferior aos anos anteriores, este prefácio está na fase final da sua capacidade criativa. Nele, Marx sustenta a determinação social do pensamento. É o Marx que, ao final do seu processo de criação intelectual, mantém a teoria da determinação social do pensamento {rico en consecuencias}. Nós podemos agora dizer, ancorados em textos, que a problemática do conhecimento, em Marx, se desloca do âmbito do mapeamento da subjetividade para a teoria da determinação social da subjetividade, do pensamento. A subjetividade não é o ponto de partida que há de mapear como Kant fez ou como Locke tentou prosseguir ou como Descartes, através de intuições intelectuais, tentou assegurar como fator decisivo da cognição. A subjetividade intervém, não resta a menor dúvida, mas intervém socialmente determinada, ou seja, o pólo da subjetividade que intervém, na teoria da cognição do Marx, não é a da individualidade abstrata que possui um aparato natural de cognição, mas o aparato de cognição da subjetividade humana é o resultado do próprio processo de hominização do homem.

Não há cognição no homem natural. A subjetividade é um produto, um resultado da história. Ela não é um ponto de partida inicial {interesante}. Ninguém nasce com faculdades cognitivas a não ser como potencialidade do espelhamento, mas o espelhamento só no homem é consciente; nos outros seres, orgânicos ou inorgânicos, é um fenômeno sob forma extremamente embrionária ou bárbara. Por exemplo: uma poça d'água que reflete a luz que sobre ela incide é uma forma de reflexo puramente mecânica, fotográfica a nível natural. Os seres animados têm um espaço de espelhamento, refletem certas coisas. Se atirarmos a um cão um naco de carne e uma pedra, ele rapidamente fica com o naco de carne e despreza a pedra. Interiormente há um certo espelhamento que permite ele identificar o que lhe convém, nos limites estreitos do seu padrão genético. Ele não sabe que escolhe; ele de fato não escolhe, mas ele apenas fica com aquilo que o padrão genético o impulsiona a ficar. Ele não escolhe no sentido humano entre a pedra e a carne; aliás, nós somos mais ricos de possibilidade. Podemos escolher a carne se tivermos fome, mas podemos escolher a pedra se precisarmos fazer um martelo que não temos. E podemos ser e somos um pouco mais inteligente ficando com as duas coisas: usamos a pedra ou a carne em primeiro lugar, depende do que queremos fazer, conservando a outra (a pedra) simplesmente num canto onde ninguém possa derrubá-la se for uma pedra interessante, ou a carne na geladeira para comê-la mais tarde. Ao passo que o cão se limita a ficar com uma única coisa que atende a imediaticidade da sua matriz genética.

Então, o reflexo existe sob formas primitivas, primárias, embrionárias, antes de existir no homem. Ele existe até no ser inorgânico, na água que reflete a luz, mas se não se pode falar precisamente em reflexo nos animais, sem dúvida nenhuma, no entanto, um pensamento, em subjetividade efetiva; é que está completamente excluído. O behaviorismo andou trabalhando

décadas atrás essa questão e falava no inside[22] dos animais. Sem precisar de um exemplo tão complexo: um animal que salta convenientemente o ângulo correto para não ser atropelado pelo carro, ou para não bater com a cabeça num obstáculo qualquer que se interpõe no curso de sua marcha. Então, ele se situa no mundo. Sob este aspecto, então, a nível primário o homem não se diferenciaria, mas passa a se diferenciar no reflexo, no espelhamento consciente. Como animal o homem, portanto, não vem como patrimônio da natureza que o torna sujeito cognitivo; ele virá acusar a sua extrema capacidade de espelhamento, convertê-la em instrumento de cognição, na determinação social. Com isto eu não estou negando a criação natural de um sistema nervoso superior, mas a presença de um sistema nervoso superior só deixa a latência, a possibilidade da cognição, não efetiva nenhuma cognição {?!}. Só a determinação social da subjetividade torná-la-á possível. De todos os modos, a cognição é um fenômeno social, não é um fenômeno natural {?}. Se o homem é natural, a ele é estranha a cognição. Pensar só pensa o homem porque ele não é um ser natural, mas é um ser-social.

"*Para dissimular a sensação, não completamente reprimível, de impotência científica, bem como a má consciência de ter que lecionar numa área de fato estranha, ostentava-se erudição histórico-literária ou misturava-se material estranho, emprestado às assim chamadas ciências cameralísticas, uma miscelânea de conhecimentos, purgatório pelo qual tem de passar o esperançoso candidato à burocracia alemã*". Pensem na nossa universidade e nós temos algo semelhante. A tese que chama atenção é aquela que é uma "ostentação de erudição histórico/literária ou a mistura de material estranho". Como são as teses e as dissertações em geral? O candidato a mestre ou a doutor recolhe uma bibliografia de autores em contraposição: seleciona a afirmação de A que está em contraposição a B, os dois em contraposição a C, os três em contraposição a D e assim, num número grande de autores que dizem coisas diferentes sobre algo mais ou menos igual; ele relata isso e dá a opinião dele que não interessa a ninguém, muito menos à ciência {?}. No caso alemão, essa miscelânea é feita para o candidato à burocracia; no nosso caso é o candidato a uma "gloriosa" carreira acadêmica {sugestivo}.

O mestrado é uma atividade imprestável, do ponto de vista científico, em 99% dos casos porque nada agrega. É preciso lembrar que o mestrado não é para agregar mesmo nada, mas é só para demonstrar que foi capaz de ler razoavelmente um conjunto de textos. Por isso que ele é uma invenção pragmática norte-americana para encadear a carreira. Em verdade, tese de mestrado não deveria existir, não faz sentido {interesante}. Então, é muito fácil hoje, principalmente com as correntes dominantes, de repente se começar a estudar do ponto de vista de Foucault, a repressão em Arapiraca, o micropoder em Arapiraca ou na *UFAL* ou nas relações homem-mulher na periferia de Maceió ou o contributo do rompimento do micropoder nas relações patrão/trabalhador entre os canavieiros, e assim por diante {sugestivo; contra los pésimos foucaultianos y deleuzianos locales}. Em primeiro lugar o Foucault, por equivocado que seja e é todo o seu tematizar, não se propôs a oferecer um método para a investigação do real {?}. Jamais propôs um método de investigação científica {?}, através do qual eu pudesse ir ao campo, recolher dados e depois analisar pelas suas categorias. Foucault daria grandes gargalhadas, com toda razão, se dissesse que aquilo era uma tese baseada em sua obra. Está cheio dessas teses na universidade brasileira, de sul a norte. Se nas teses do corpo docente realizadas em várias partes do país ou fora dele, não tiverem uma boa dose de coisas dessa ordem, chamem-me publicamente de mentiroso. Ou o estudo dos índios em alguma faixa da antropologia. E haverá sempre na introdução ou na conclusão, alguma passagem que dirá que "*Marx não serve para aquele estudo porque ele é, de algum modo, cientificamente autoritário ou dogmático*".

O objeto não existindo, o investigador fica, em suma, desamparado. No caso alemão, fica descaracterizada a possibilidade de surgimento da Economia Política. Ela coloca-se como um advento distorcido a partir de uma importação. "*Desde 1848, a produção capitalista tem crescido rapidamente na Alemanha, e já ostenta hoje seus frutos enganadores. Mas, para nossos especialistas, o destino continuou adverso*". Até 1848, não há o objeto para o economista político alemão. A partir daí, o objeto real passa a se pôr, mas apesar do objeto posto, o alemão não pode ser economista político enquanto cientista. Mas tudo não estava dependendo da presença ou não do objeto? Sim, mas depende também de uma configuração da subjetividade que possa, diante do objeto que permite ser compreendido, compreendê-lo. Antes não podia ser economista político porque não tinha objeto, agora tem o objeto, mas o problema estará na impossibilidade da subjetividade

[22] O interior, o lado de dentro em relação a algo de fora. Não ultrapassaria exatamente este plano: a interiorização de imagem.

alemã em capturá-lo. "*Enquanto podiam tratar de* Economia Política *de modo descomprometido, faltavam as relações econômicas modernas à realidade alemã*". Ciência é um tratamento descomprometido, ou seja, um compromisso exclusivo com a objetividade {?!}. A ciência não tem outro compromisso a não ser com a objetividade {?!}. Para fazer ciência, conseqüentemente, é preciso proceder descomprometidamente com toda e qualquer outra coisa que não seja a objetividade {?!}. Dizer o que as coisas são {?!}. E é o Marx da maturidade. O que é que faltava à realidade alemã? Faltava o fato, a coisa, a realidade, a dimensão ontológica do real.

"*Assim que essas relações vieram à luz, isso ocorreu sob circunstâncias que não mais permitiam o seu estudo descompromissado na perspectiva burguesa*". Ou seja, o compromisso com a objetividade ou o descompromisso com tudo que não seja objetividade, foi possível da perspectiva burguesa num certo momento; agora deixou de ser. Notem a importância do momento em relação à possibilidade de ser objetivo. O momento interfere em relação à possibilidade da subjetividade ser alguma coisa: objetiva ou não. Notem a coerência de um rigor tematizador impecável. É não deixar interferir os interesses mais elementares, desviadores da subjetividade {?!}. Ao cientista não cabe dizer se ele gosta ou não de um objeto {?!}, desta ou daquela situação {?!}, mas o que importa é dizer como ela é {?!}. Quando o objeto capitalista existia na Alemanha e se oferecia ao alemão, o alemão tinha perdido a possibilidade subjetiva da objetividade.

"*À medida que é burguesa,* (isto é, a atitude da objetividade) *ou seja, ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social, a* Economia Política *só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados*". Quando é que da perspectiva burguesa é possível ser objetivo em matéria de Economia Política? Na medida em que ela pode encarar o seu objeto como a configuração última e absoluta da produção social. Esta é a alma metafísica da Economia Política burguesa, mesmo quando ela é ciência {?}. Da perspectiva burguesa o capital e o capitalismo podem ser objetivamente encarados do ponto de vista científico, na medida em que eles são a forma derradeira da produção social, isto é, que nenhuma virá depois dela, que ela é eterna. E isto esteve presente em toda a Economia Política: conceber o capitalismo como ponto de chegada da história. Não como um momento particular dos modos de produção, mas como um modo de produção de chegada. Mas até que ponto, até quando eu posso admitir, sem conseqüências científicas danosas, a idéia da eternidade do capital? Até o instante em que "*a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados*", ou seja, enquanto a luta de classes não estiver amadurecida e explicitada até se revelar como estruturalmente pertencente ao modo de produção do capital. A teoria da Economia Política só pode ser objetiva, só pode ser ciência até a explicitação efetiva da luta de classes. Vejam o condicionamento da subjetividade à objetividade. Enquanto a objetividade não explicitar a luta de classes como a componente estrutural desta totalidade, eu posso ser objetivo porque eu não estou posto em perigo, afinal de contas {?}. Mas, quando a luta de classes é explicita, nesse momento a concepção da eternidade do capital torna-se um incoerência teórica.

Por que é que a teoria da perspectiva burguesa no primeiro momento, fez força para desconhecer a luta de classes e por que é que converteu posteriormente, quando isso se tomou impossível, a luta de classes em conflito social? Precisamente, para poder manter a perspectiva burguesa {muy productivo}. Então, notem a subjetividade sendo determinada por fatores da objetividade. O objeto, enquanto tal, condicionando a possibilidade da subjetividade ser isto ou aquilo. O conflito social é compreender a sociedade como atravessada por interesses contraditórios que exigem o seu reconhecimento, já que os interesses são múltiplos e os indivíduos são "infinitos" e que é preciso coordenar isto. É descaracterizar ontologicamente {?!} o que é luta de classes.

A nova esquerda, no Brasil, através dos seus representantes mais conhecidos do *PT*, pensa em termos de conflitos sociais e não luta de classes. Isto foi declaradamente posto pela Marilena Chauí no *1º Encontro Nacional de Filosofia*, realizado em Diamantina em 1984. Ela disse: "*Olha; esse negócio de dialética, eu não sei o que é isso. Eu penso racionalisticamente como Descartes, Espinosa. Eu não penso luta de classes, eu penso conflitos sociais*". E havia dois ou três anos atrás, hoje muito menos, a ligação de Marilena com o marxismo. Que é acidental, que é na franja. Com isso eu não estou desqualificando a Marilena, nem fazendo dela nenhum trapo. É uma pessoa que tem as suas competências, mas não pode ser compreendida jamais como alguém que tematiza no interior ou da perspectiva do marxismo. Se passou a ter alguma coisa a ver com o marxismo ainda não o declarou; ainda não produziu textos nessa direção. É aquela história: "*Não sejamos sectários; afinal há muita gente trabalhando; juntemos tudo, também o marxismo, porque não?*" Para juntar o marxismo com

outras coisas é preciso juntar ontologia com produtos da posição gnosiológica {?}. Como é que se faz isso sem cair em incoerências bárbaras, sem desfibrar o marxismo e sem poluir aquilo que não é marxismo? Ou seja, o ecletismo não tem nada a ver com ciência. Esta idéia [é a idéia] de: "*abramo-nos para todas as perspectivas e somemo-las. Peguemos de cada coisa o que tiver de melhor*". Ora, a ciência não é uma vitrine de confeitos onde eu fico com os docinhos mais atraentes ou uma floricultura onde eu pego uma flor de cada tipo, faço um ramalhete e dou ou recebo da namorada {?!}. Ciência é uma coisa diferente.

A possibilidade subjetiva da objetividade, no caso da perspectiva burguesa da ciência, cessa quando a luta de classes se tornou explícita, estruturada, ou seja, da perspectiva burguesa, a possibilidade de ser objetiva cessou exatamente em 1848. Não por causa da revolução alemã, mas por causa dos episódios, franceses em especial, da revolução européia deste ano. A partir daí, a possibilidade de fazer ciência da perspectiva burguesa desapareceu {muy sugestivo}. Tudo o que é da perspectiva burguesa, a partir desta época, não é ciência. Então, a sociologia e a antropologia não são ciências, mas são arremedos de ciência {muy interesante}. A sociologia surge exatamente como uma expressão da impossibilidade de fazer ciência da perspectiva burguesa em seu sentido real. A sociologia é o modo pelo qual eu separo o fenômeno social do econômico, retenho o social e faço um estudo das relações sociais, ou seja, eu desmonto o objeto no seu plano ontológico {?}. Não existe no plano real, no plano ontológico algo que só seja social ou algo que só seja rudemente econômico. Para fazer sociologia eu tenho que criar um objeto que não é real. A sociologia é uma ciência de um objeto irreal {disparador}. O que não significa que do ponto de vista científico marxiano, eu não possa estudar as relações sociais. Sim, estudo, mas como um momento de um fenômeno cuja unidade está pré/existente e à qual eu remeto permanentemente. Nem economia pode ser estudada desta forma, mas só econometria, que não é ciência dos fenômenos reais, ontologicamente apontados, mas é de relações sociais de exploração (estatal ou privada) da perspectiva e com o propósito burguês. São técnicas de manuseio que acabam por se converter em técnicas de manipulação do interior do mundo burguês {interesante}.

A perspectiva burguesa encara a ordem capitalista como a configuração última e absoluta da produção social. O que é que exige, então, depois da perspectiva burguesa que cessa de ser possível como perspectiva científica? O que é que é preciso para haver uma ciência? A superação da concepção de que o capitalismo é o fim da história, é eterno. Para ser cientificamente objetivo, a partir do momento que a luta de classe se tornou estrutural, evidente, é preciso uma perspectiva que não seja mais a perspectiva burguesa e admitir, em suma, que o capital é perecível, que é um estágio historicamente transitório de evolução (tendo origem, existe [agora] e será superado [logo]). Esta compreensão, que é mais uma vez ontológica, é que torna possível agora fazer o exame que era feito pela Economia Política. Agora será feito não mais por nenhuma economia, mas pela *Crítica* da Economia Política.

E ele continua com este argumento da determinação social do pensamento, no caso, da determinação social da ciência, da objetividade científica: "*Tomemos a Inglaterra. A sua Economia Política clássica cai*[23] *no período em que a luta de classes não estava desenvolvida. O seu último grande representante, Ricardo, toma afinal conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a contradição dos interesses de classe, do salário e do lucro, do lucro e da renda da terra, considerando ingenuamente essa contradição como uma lei natural da sociedade*". O Ricardo sofisticou e tornou eterna certas contradições. Isso dá a idéia de que a contradição capital-trabalho faz parte das leis da natureza como a lei da gravidade. Ele, que reconheceu que havia o conflito...; então, ele conferiu ao conflito a natureza de uma lei eterna, mas se ele confere ao conflito não o peso da lei da gravidade, ele estaria superando o capital, ele teria feito ou procurado fazer o que o Marx passou a fazer {sugestivo}. Não seria mais um clássico da Economia Política burguesa, mas de algum modo um instaurador de uma concepção da Crítica da Economia Política, ou seja, do estudo da realidade social pós-capital. Mas Ricardo não fez isso, apesar de ter sido um cara que chega ao limite da coisa. Qual é o limite? Eternizar em lei natural a contradição.

"*Com isso, a ciência burguesa da economia havia, porém, chegado aos seus limites intransponíveis. Ainda durante a vida de Ricardo apareceu, contra ele, a crítica na pessoa de Sismondi*". Vejam que até aqui ele não falou em nenhum arranjo mental, mas mostrou como o mental se arranja em função de realidades postas, ou seja, a subjetividade é sempre na relação com a objetividade. A subjetividade é sempre subjetividade de algo. Não há nada na subjetividade se ela não tiver na relação com alguma coisa,

[23] Essa palavra "cai" dá a impressão que ela (a Economia Política) declina, mas não é isso que ele esta dizendo.

ou seja, tanto na expressão do Marx quanto na de Husserl, a consciência é sempre a consciência de algo. Na fenomenologia e no marxismo este ponto é o mesmo {?!}. A consciência não é um conteúdo em si, mas ela pode reter infinitos conteúdos dependendo da relação com a objetividade.

A consciência pode ser falsa ou verdadeira {?}. Na ciência, a consciência é verdadeira enquanto objetividade. A verdade, por exemplo, da propositura em filosofia é "não cabe apenas dizer o que é; mas cabe, no sentido mais genérico, dizer o que deve ser". A política, que pode ser verdadeira ou falsa {?}, também não é apenas um instrumento de dizer o que é; aliás, este é apenas um dos lados. A política é aquilo que deve dizer o que deve ser.

A ideologia não é um pensamento falso ou verdadeiro, mas é aquilo que é proposto para alguma função social. *Ideologia* não é falsa consciência como diz realmente num grande equívoco, numa grande pobreza a Marilena Chauí num livrinho que é tão lido. E diz isso querendo ancorar no Marx da *Ideologia Alemã*. Não tem nada a ver {de consecuencias enriquecedoras}. É que ela confunde uma determinação ontológica no Marx com uma determinação gnosiológica {?}. Não só ela, mas praticamente a totalidade das pessoas para as quais a ideologia aparece como falsa consciência ou como instrumento de dominação {sugestivo}. Direito, política, arte, filosofia, ciência são ideologias, são propostas, são ideações, são os momentos ideais que o homem se põe para efeito de guiar a sua efetivação. Cada uma dessas coisas que eu enumerei, em âmbitos e em momentos distintos. A ideologia é a função ideal na prática.

O direito está na prática imediata, na cotidianidade, é como deve ser nas relações mais imediatas, valendo para cada individualidade. Ele é uma abstractividade concretizante ou uma concretização abstractivante.

A política é uma propositura que agora não mais envolve relações circunscritas individuais, mas envolve a sociedade global. Nesse sentido não há política municipal nem estadual. Prefeito, vereador não faz política, a não ser incidentalmente. Quando se dá esse incidente? Quando ele faz alguma coisa que tem relação com a sociedade nacional em seu conjunto. É como se um vereador ou um grupo de vereadores admitisse a instalação de um reator atômico ao lado da Salgema. Neste momento, como os vereadores de Angra, geraram um problema circunstancialmente político. Mas enquanto eles pensarem em luz, esgoto, calçada, sarjeta, etc., essas coisas que têm a sua efetiva importância, ele não está fazendo política, mas está fazendo administração de um espaço circunscrito. Política estaria aparentemente fazendo se a humanidade passasse a ser organizada pelas comunas em sua autonomia {interesante}. O municipalismo é a contrafação, a caricatura da idéia da comuna. O municipalismo é a expressão burguesa de uma organização social que está objetivamente caminhando para além do capital. É a domesticação da idéia da comunidade. Porque não existe comunidade na sociedade capitalista. Essa brincadeira que nós chamamos de comunidade acadêmica, comunidade dos pescadores. Que comunidade acadêmica ou dos pescadores? Não existe comunidade numa sociedade clivada em classes, por isso que é sociedade. A comunidade é a idéia de iguais integrados numa relação fundante. E a sociedade de classes é uma articulação não só do desigual, mas do conflitante. A comunidade subentende a ausência do conflito estrutural. É a sociedade sem luta de classes {sugestivo}. O que a nova esquerda, isto é, a esquerda não marxista lançou na moda nos últimos anos como comunidade, o sistema sugou com um canudinho de ouro, porque é o molho que ele não tinha no pré-64 e passou a ter. A esquerda não marxista e a Igreja, especialmente difundiram a idéia da comunidade. O sistema tomou a comunidade e organizou sob a guarda do Estado burguês. "Diga tudo o que você quer!" —claro, a comunidade está nos limites não políticos. E os burgueses, pelo menos uma faixa deles, sabem precisamente que isto não é política. Isto ajuda a substituir o quadro ditatorial que se tornou impossível. Eu uso a comunidade para manter o meu poder.

A esquerda não marxista e mesmo a esquerda pseudomarxista estavam achando que através da organização dos bairros, iria substituir até os sindicatos. Ora, o sindicato é a organização na sociedade, é a organização para o conflito da luta de classes no seu plano mais elementar; ainda não político e sim corporativo, mas que é imediatamente articulado com o político. Por isso que a perspectiva burguesa odeia o sindicato e ama a comunidade de base, de bairros, porque ela esvazia o político, ela não interfere no político. Conflito se resolve; luta de classes não se admite porque o conflito é uma acomodação inclusive com benefício: o sujeito obtém o que ele quer e o outro obtém a tranqüilidade, a gratidão e o voto dele. A luta de classes não encontra esse tipo de solução. Qual é o caráter da solução, da conciliação, da resolução do conflito? É mudar sem alterar o estrutural. A resolução da luta de classes é um passo histórico de transformação. A Igreja, com toda a sua boa vontade e com a sua opção pelos pobres, não

admite a luta de classes. Não estou falando dos teólogos da libertação que admitem, mas admitem de modo problemático; depende de um para outro. Agora, a opção preferencial pelos pobres é uma luta no conflito da comunidade; jamais a idéia de contraste, de conflito, de luta de classes na sociedade. A resolução de uma contradição de classe na sociedade é um passo histórico reconfigurador dessa sociedade. Na linguagem menos precisa você pode dizer: "conflito é sinônimo de luta de classes". É válido se você normatizar nesse sentido, mas no sentido em que as palavras surgiram é exatamente no que eles se apóiam.

"*O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã excluía a possibilidade de qualquer desenvolvimento original da economia burguesa, mas não a sua* crítica. *À medida que tal crítica representa, além disso, uma classe, ela só pode representar a classe cuja missão histórica é a derrubada do modo de produção capitalista e a abolição final das classes —o proletariado*". As classes são possibilidades de objetividade ou não dependendo de como elas ontologicamente se põem {?}. Isso é muito mais bonito e mais rico do que ficar dizendo do mapa da subjetividade.

Juntando isso com aquilo que eu tematizei nas onze teses: O que quer dizer que o alemão não tinha o objeto? Significava que o alemão era um homem e como tal ativo, efetivante, mas ele não efetivava o capitalismo, ele não tinha ideação. Ele não podia descobrir a marca da sua subjetividade configurando o mundo, porque ele não estava configurando o mundo de um preciso modo de produção capitalista. E quando ele estava, ele já estava na condição de um burguês daquele capital em face da guerra de classes. Consequentemente, ele perdia a possibilidade de ser objetivo, ou seja, neste segundo momento ao efetivar o capitalismo, ele não mais podia reconhecer como os ingleses haviam reconhecido a objetividade do capital. Tudo está na relação efetivação/subjetividade. O que está nas partes iniciais d'**O Capital** está nas "Teses sobre Feuerbach".

A objetividade científica não é o resultado de uma opção individual que escolheu os instrumentos técnicos e conceituais adequados. Sim, é preciso que eles sejam adequados, mas a possibilidade desta opção e da escolha destes conceitos implica na existência da possibilidade histórica de ser objetivo ou da posição, da perspectiva que o investigador se põe. No caso contemporâneo, só é possível ser objetivo se eu me ponho da perspectiva do trabalho, do proletariado {interesante}, mas não identificando a perspectiva do proletariado com a perspectiva do Leste europeu. Hoje é preciso ter a visão crítica do capitalismo e do capital coletivo-não/social. Se eu não tiver as duas críticas eu subsumo ou na impossibilidade da objetividade do capitalismo ou na impossibilidade da objetividade do capital coletivo-não/social. Ambos não podem ter a objetividade: no Ocidente o capital não pode admitir que seja passageiro, no Leste o capital não pode admitir que seja socialismo {?}. Por isso que os dois subsistemas mundiais precisam hoje do falso, e não do verdadeiro na ciência e na filosofia. Nós vivemos no mundo hoje onde os dois subsistemas mundiais produzem sistematicamente o falso para poderem persistir enquanto tais. Por isso é tão difícil ser científico ou filosófico em nossos tempos.

Eu não podia concluir as exposições que até aqui foram sendo configuradas, sem referir àquilo que eu chamo de uma *teoria da abstração* em Marx. A tematização ontológica e a tematização gnosiológica como elo decorrente da primeira, se apresenta contemporaneamente em seus inícios e a parte da ideação científica em particular está muito restrita, praticamente inabordada, partindo-se da idéia de uma ontologia em Marx {?}. Mesmo os trabalhos de Lukács são muito limitados a esse respeito; aliás, na tematização da ciência eu entendo que Lukács, por razões perfeitamente compreensíveis, deixa uma figura muito abstrata. Quando ele afirma que a ciência tem como propósito fundamental a objetividade está correto, mas isso não basta. Quando tratando do problema da particularidade, no que tange as formas particulares de ideação (filosofia, ciência, arte, direito, religião), ele diz que a ciência é uma ideação que tende ao universal. Quanto mais universal for uma ciência tanto mais ela é científica. Isso está correto, mas está demasiadamente abstrato. Acho que há em Lukács um vazio de tematização nesse sentido.

Observar lacunas em Marx ou em Lukács não os deprecia, mas torna precisa a nossa visão deles. Acho que no caso da tematização da questão gnosiológica no interior do pensamento lukacsiano, deixa muito a desejar. É uma abstração muito grande simplesmente falar na universalidade da ciência, precisamente porque ele é o primeiro a apontar a questão da particularidade. Ele tenta descobrir a questão da particularidade na estética. Então, todas as análises comparativas que ele faz com a consciência da cotidianidade, com a filosofia, com a ciência, etc., têm por finalidade básica a construção da teoria da particularidade para a estética. O grande centro dele esta ligado à estética. Ele não tematizou a parte científica e os seus trabalhos

explícitos no território ontológico, vêm a partir da segunda metade da década de '60. O texto dele é só de meados da década de '70, ou seja, um texto póstumo.

Lukács é, no interior do marxismo, sem dúvida nenhuma, o primeiro e mais forte impugnador do critério gnosiológico, mas não tratou de todos os aspectos; ele deixa em aberto este problema. Por esta razão, partindo do queijo lukacsiano onde os buracos são muito grandes nesta faixa, é que não ocorre a Lukács o tratamento de como, do primado gnosiológico, se estuda a subjetividade efetuadora da objetividade científica. Podemos ter várias referências, várias menções, mas não há um diagnóstico, um traçado razoavelmente articulado sobre esse ponto. Por isso essa teoria da abstração, a que eu aqui aludo, não está de nenhum modo referida nos textos lukacsianos. Este reparo poderá ser melhor compreendido, quando eu fizer referência ao lugar em que isto deva ser compreendido no conjunto da reflexão marxiana.

Marx também não nos ofereceu esta teoria da abstração, mas ele nos dá determinações que devemos tomar como pistas, reconhecê-las num primeiro momento e articulá-las. Portanto, eu não vou apresentar aqui uma teoria da abstração, mas *esboços* indicativos na direção de uma teoria da abstração. Qual é o lugar disto? Volto a indicar que o problema cognitivo em Marx, dado o seu assentamento ontológico, se desloca do mapa da subjetividade, cujo padrão é estabelecido por Kant, para o ponto da objetividade e aí, então, o que é uma teoria do conhecimento na tradição cognitiva, converte-se na teoria da determinação social do pensamento. [Ou] seja, o primeiro passo fundante do enfrentamento do problema gnosiológico em Marx não é o mapeamento da subjetividade, mas é a determinação de como a subjetividade é produzida.

Se a gente tomar o texto da "Introdução de 1857", nós encontramos depois de uma argumentação sobre o problema do homem e de suas teorias, a seguinte frase: "*A época que produz este ponto de vista*"*. O ponto de vista vai à subjetividade, mas não é produto da subjetividade. É um conteúdo que encontraremos em primeira mão na subjetividade, mas ele não é produzido pela subjetividade. As épocas é que produzem pontos de vista. Posto em outras palavras: as épocas produzem as angulações do subjetivo, portanto, as angulações do subjetivo são geneticamente postas a nível da objetividade das épocas respectivas. Isto marca a determinação social do pensamento, a conscientização de como a subjetividade é produzida, a gênese da subjetividade, mas não nos diz como a subjetividade opera para assimilar os pontos de vista produzidos pelas épocas, nem nos diz como, nas épocas em geral, a subjetividade tem de se comportar para produzir a subjetividade objetiva. [Isto] é, o fenômeno do conhecimento, o fenômeno gnosiológico no Marx é tratado instauradoramente deslocando a questão da organização da subjetividade para a determinação dos pontos de vista pelas épocas. Desloca-se da subjetividade para a objetividade. Esta é apenas uma das frases. Eu a indiquei porque ela é extremamente sintética e clara. Não pode ser posta em dúvida.

Quando nós dizemos "meu ponto de vista", no fundo isso é uma tolice. Este ponto de vista não nasce em mim, mas nasce fora de mim. Ele não é produzido por mim, mas ele é produzido fora de mim e vai a mim. Quem planta este ponto de vista não é a subjetividade. A subjetividade não e autogenética, isto é, ela não dá a luz a seu próprio ponto de vista, mas o ponto de vista é socialmente implantado. A exterioridade gera a carnação, a substância da subjetividade. O ponto de vista subjetivo é um produto objetivo. Não são as formas da subjetividade que engendram os pontos de vista, mas eles são coágulos de realidade sob forma de subjetividade implantados nesta subjetividade. O meu ponto de vista é apenas a minha participação no coágulo, é a expressão singularizada de um coágulo que é externo a mim. E as épocas produzem mais de um coágulo, mais de uma possibilidade subjetiva. Em suma, as carnações internas da subjetividade não são infinitas como infinitos são os indivíduos; elas são numericamente muito menores. Cada indivíduo a assimila, deixa-se implantar por ela com uma dada especificidade, porém, estruturalmente ela é uma coisa externa a ele.

Em suma, o jardim florido do meu mundo interior é feito da lama sórdida da exterioridade. A pureza da minha alma é o lodaçal conspurcado do mundo na mistura, com o que houver de "celestial" no mundo. É o mundo em sua miséria que gera a alma miserável da religiosidade {muy productivo}, projetando ao universo o melhor de um feixe de relações sociais. Deus é o cristal depurado de relações sociais, que são o ângulo de uma época situado abstratamente no céu. Notem que várias coisas se conectam; têm o mesmo diapasão de entendimento na medida em que se bem compreende a relação objetividade/subjetividade, ou seja, a subjetividade não é

* Coleção **Os Pensadores** da Abril Cultural, p. 104.

restringida pela objetividade como hoje tão generalizadamente se sente e pensa. [Ao] contrário, a subjetividade é facultada, é tornada possível, é produzida pelo social. A subjetividade até mesmo em sua objetividade não é produzida pela subjetividade. A sociedade não restringe o subjetivo, mas torna o subjetivo uma possibilidade, faculta a subjetividade. Esse é o deslocamento. Se a gênese da subjetividade está no território externo, ele é o ponto de partida.

A determinação social do pensamento é um ponto, um momento fundante, mas não liquida um outro momento conectado com este primeiro que é aquele pelo qual se indaga como é que esta subjetividade assim produzida, especialmente procede na ideação científica para ser objetiva. Como é que ela funciona enquanto subjetividade objetivamente determinada que agora tem de produzir a objetividade científica? Com que meios ela captura para si o real do mundo? Este segundo momento de como é que a subjetividade funciona e através de que meios ela procede, é um segundo momento na tematização de Marx. Não o primeiro como, por exemplo, em Kant, que instaura toda a questão do saber a partir do mapeamento da subjetividade. Marx não indagará pelo mapa da subjetividade, mas pelo funcionamento da subjetividade. E a resposta de como é que a subjetividade funciona no campo específico da produção da objetividade científica já foi aqui mostrada quando ele, falando da ciência da Economia, dizia que os métodos experimentais não têm como serem aplicados para os objetos sociais e que eles deveriam ser substituídos pela força da abstração. O meio pelo qual a subjetividade se apodera da objetividade do mundo na esfera da ciência, é a abstração. Uma teoria da abstração tem que partir, por conseqüência, da constatação de que Marx indica claramente que a ideação especificamente científica procede pelo instrumento, pelo utensílio, pela ferramenta, pelo meio da abstração.

Em diversos pontos na obra serão encontradas afirmações dessa natureza: "*a cabeça humana funciona através do único meio de que ela é capaz*" (pelas abstrações); "*a cabeça humana engendra tal e tal coisa por via do pensamento*" (ou seja, de abstrações). Porque a cabeça humana constrói o objeto a partir do pensamento é que Hegel se enganou absolutizando esta construção como sendo uma construção geral, isto é, ele generalizou a construção do meio de abstrações como o mecanismo pelo qual o mundo é posto. Porque a cabeça constrói em sua especificidade de abstração o mundo teórico, Hegel generalizou e se iludiu subentendendo que todo o mundo, mesmo em sua efetividade, é construído pela racionalidade. A cabeça não constrói o mundo para Marx, mas constrói a teoria que reproduz {?} objetivamente o mundo ou não reproduz por restrições da determinação social do pensamento. A interioridade que procede por abstrações é determinada em primeiro momento como um meio, um instrumento que é esta força da abstração.

Marx não procurará dizer qual é o desenho da subjetividade. A vertente empirista dirá que a subjetividade é uma folha em branco sobre a qual as experiências vão deixando suas marcas. O racionalismo dirá que a subjetividade é um mundo autônomo que engendra noções e que, através delas, exercem sua efetiva atividade. Kant dirá que a estática da subjetividade é um complexo de formas *a priori*, isto é, anteriores à experiência e que tornam a própria experiência possível (em Descartes do mesmo modo, a experiência é possível porque a subjetividade existe). Em todas essas tradições, a subjetividade aparece descrita em sua *topografia*. Há uma topografia cuja mais plena, mais acabada, mais complexa é a kantiana. O Marx não mapeia, mas rastreia o seu funcionamento, ou seja, ele rastreia o que é o ponto da sua determinação de homem, por conseqüência, a sua determinação de subjetividade. Ele não parte de uma anatomia da consciência, mas ele parte da atividade da consciência, do seu funcionamento. É isto que nós devemos entender como *força de abstração*. Notem a forte coerência desta formulação. O homem tem como categoria fundamental a atividade, só que uma é sensível e a outra é abstrata. Na "Primeira Tese sobre Feuerbach" a atividade, sob forma abstrata e sob forma sensível/concreta, já tinha aparecido.

Vejamos algumas características desta força da abstração em sua atividade científica. O homem procede por abstrações o tempo todo. Mesmo no mais elementar movimento na vida cotidiana, a abstração aparece ao nível do seu falar, do seu idear e do seu fazer. O homem, que designa um objeto mais vulgar possível pelo seu nome, lança mão da abstração. Para designar um objeto qualquer o homem cola a singularidade que tem pela frente um nome abstrato. Isto é chamado de copo; todos os outros serão chamados de copo e que são mudos sem a força desta abstração a nível do pensar e do dizer. Como é que eu posso pensar ou dizer isto sem pronunciar a abstração lingüística "copo"? Como é que eu posso abstrair, de um conjunto de objetos, o copo sem mentar "copo" na abstração? Então, a abstração faz parte dos movimentos mais elementares da vida.

Não é o cientista ou o filósofo que engendra ou instaura a abstractividade, mas cientistas e filósofos trabalham com as abstrações conscientemente. Nós todos, inclusive, cientistas, filósofos, artistas, etc., na cotidianidade, operamos com essas abstrações que é um predicado, uma categoria da subjetividade. Por exemplo: quando eu arranco uma banana da bananeira, eu estou abstraindo a banana e se eu não abstrair a banana da bananeira eu não posso comê-la. Para comer uma mísera banana eu tenho que abstraí-la da bananeira, ou seja, eu preciso separá-la. E eu posso separar na sensibilidade como posso separar na representação {?}. E separar é imediatamente um ato também de transformação. A banana, enquanto está na bananeira, é um alimento em potência, naquilo que ele tem de mais significativo, isto é, ela é uma possibilidade de alimento. Uma camisa na vitrine de uma loja não é uma camisa, mas é uma possibilidade de camisa {sugestivo}. Só quando ela é usada e, portanto, ela é produzida em última instância pelo uso, quando eu vou desfazendo a camisa porque eu a uso, aí é que eu a faço de fato enquanto camisa. Vejam a força que tem, por exemplo, uma outra idéia aristotélica {?}: a causa final. Enquanto a causa final não se realiza, o ente posto é apenas uma possibilidade e não uma efetividade. O comboio que fica parado numa estação ferroviária ou numa garagem qualquer e não é utilizado, não é um trem. Só é trem no momento em que ele é usado e se desloca. Um trem parado num desvio qualquer de uma estação ou removido dos trilhos e colocado em outro canto, pode se converter numa casa de seres humanos, numa gaiola de algum animal ou num depósito de lenha. A camisa ou a calça ou a saia, etc., que não for utilizada, consumida enquanto vestimenta pode ser consumida como pano de chão para enxugar um molhado ou se converter em tiras para fazer um curativo. O tipo de abstração que eu vou utilizar em cada caso concreto é simultaneamente, uma separação que engendra um ato de construção ou de concreção de alguma coisa.

Estas considerações acima foram de caráter ontológico {?}. Eu tentei indicar que a abstração não é um invento da cientificidade, do ponto de vista cognitivo, mas é algo posto em ambos os planos (sensível e inteligível/objetivo e subjetivo) pela própria atividade do homem. No caso da cientificidade temos que em primeiro lugar, reconhecer que a abstração é específica. Nós vivemos produzindo abstrações, mas a abstração científica é uma entre muitas. Entre as muitas abstrações possíveis, no plano da representação, só algumas são realmente forma da abstração para a cientificidade. Vamos tomar um exemplo do texto da "Introdução de 1857": "*A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável* [...]" (p. 104), ou seja, a produção em geral não é uma efetividade, não existe a produção em geral, mas sim as específicas. A expressão "a produção em geral" é uma representação abstrata do conjunto. O primeiro ponto foi a "força da abstração" e o segundo foi a "abstração razoável" {muy interesante}. Ora, quem fala em "abstração razoável" obviamente distingue esta abstração de outras que não são razoáveis, ou seja, abstrações irrazoáveis. A representação científica só pode trabalhar com abstrações razoáveis, com abstrações racionais, legítimas pela forma de sua construção. A capacidade humana na representação de produzir abstrações é múltipla. Na multiplicidade de abstrações que a representação é capaz de construir, algumas são boas representações e outras não.

O que é uma abstração razoável? É aquela "*que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição*" (ídem). Uma abstração razoável na representação é aquilo que efetivamente sublinha e precisa traços comuns. Os traços comuns que há entre este copo, com os copos que a gente tem em casa, os que já tivemos, os copos futuros... A abstração razoável é aquela que divide na representação os objetos em partes e retém a parte comum a eles, ou seja, põe de lado a parte que não esteja presente em todos eles. Isso em primeiro lugar, "poupa-nos a repetição". É uma generalização. O que ocorre quando se procede uma generalização é que retemos apenas parcela da coisa. Uma lei geral é, desde logo, uma lei que diz respeito a uma parcela, ainda que importante ou mesmo fundamental, da coisa, mas não no seu todo. Mas, a abstração razoável não é apenas isto.

"*Esse caráter geral, contudo, ou este elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes*" (ídem). Uma abstração razoável é aquela que fica com a parte comum de um conjunto de entes, sabido que o comum é complexo, constituído por divergência e diferença. O comum não é uma substância pura, não é um elemento puro, homogêneo, mas ele é heterogêneo {sugestivo}. O uno do comum da representação é, em verdade, uma diversidade, um múltiplo. Diferente e divergente —eis o que é uma abstração razoável. Uma abstração que se pense a si mesma como substância pura é uma abstração irrazoável. Só isso faz toda a diferença da perspectiva metodológica de Marx com toda a parafernália da metodologia convencional, positivista, neopositivista, etc.

O que há de comum não é uma homogeneidade, mas é uma heterogeneidade. Tomemos alguns exemplos para concretizar. Quando eu tomo na matemática, na geometria a figura do triângulo, ele é absolutamente inconfundível com um quadrilátero, uma esfera ou um círculo. Ele é uma substância homogênea na diversidade das formas possíveis dos triângulos. Do triângulo retângulo ao eqüilátero, todos eles são algo homogêneo. Quando eu digo que π é igual a 3,1416... isso é sempre homogêneo. Quando eu digo, tomando um triângulo retângulo, que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos, eu tenho uma homogeneidade. Isso que há de comum em todos os triângulos, no entanto, não existe no real porque o triângulo não é um objeto real, mas um objeto ideal. Não vem ao caso agora que o triângulo ideal foi um produto depurado por abstração dos triângulos com os quais nos defrontamos na vida real, mas o triângulo matemático, o triângulo assim estudado não é o triângulo com o qual nós estamos na realidade. Dos triângulos de realidade nós eliminamos todas as diferenças. Bastaria pensar que os lados do triângulo matemático não têm espessura. A linha geométrica não tem espessura, não tem dimensões. E por mais formidável que seja a ponta do lápis que nós trabalhamos ou do giz ou de qualquer outra coisa, ela sempre terá uma espessura ao passo que o triângulo matemático ou qualquer figura geométrica não tem espessura, não tem dimensão. Para que haja o objeto matemático foram eliminadas as diferenças. De modo que a matemática não diz respeito à realidade, mas diz respeito a objetos ideais.

E é uma outra questão que se possa tomar os produtos desse conhecimento para usá-los como instrumentos de cognição da natureza. Galileu dizia que o mundo era um objeto que falava a linguagem da matemática. Não é preciso questionar isto. Não é tão verdade assim no sentido de Galileu. Hoje já se sabe que é preciso ter matemáticas específicas para certos objetos, senão não é possível trabalhar. Isso já se sabe desde a década de '30, depois da lógica de Russell e da tematização da lógica de Frege, momento de um entusiasmo gigantesco porque pensava-se que se estava realizando o grande sonho cartesiano e leibniziano de uma matemática universal. Quando os lógicos imaginaram que tinham chegado ao campo de uma lógica universal, exatamente nesse momento os famosos teoremas de Goedell provocam uma clivagem radical definitivamente não mais superada, que era mostrar que essa linguagem universal afinal é impossível {muy interesante}. Hoje toda a lógica não caminha no sentido de formalizações universais, mas caminha para formalizações em campos específicos. São várias linguagens artificiais. Nesse sentido não nos deixemos enganar pela genialidade fantástica no plano do técnico, que a lógica bivalente nos permite na computação. Nem a linguagem do computador é uma linguagem universal.

Isso mostra que há um campo de identidades formais produzido pela representação humana na figura de objetos ideais cujos liames ao serem conhecidos matematicamente. [Logicamente,] são de importância grande para determinado tipo de aproximação ao objeto, mas não constituem nem podem constituir a base epistêmica dos objetos reais, ou seja, nem da matemática nem da lógica pode ser extraído, para a felicidade ou infelicidade nossa, o método universal da cognição {impactante; contra la Econometría}. É curioso que o método de Marx antecipa isto por uma outra via {realmente, disparador}, antes do surgimento pleno da lógica moderna. Não estou com isto dizendo que a lógica moderna é um equívoco ou uma inutilidade, ao contrário, nem uma coisa nem outra, só que não pode se fazer como uma certa filosofia da ciência faz que é extrair a partir dos campos homogêneos uma epistemologia da qual um dos momentos mais conhecidos é do *Círculo de Viena*, que combinava o procedimento empirista com a linguagem matemática. O famoso livro de Wittgenstein (o **Tractatus lógico-philosophicus**) é exatamente um momento de euforia sob a possibilidade de uma linguagem formal e mesmo nesse momento de euforia, ele é um paradoxo na medida em que conclui o seu trabalho dizendo que aquilo que realmente importa não pode ser trabalhado por aquele método. Vejam o paradoxo a que Wittgenstein chega: a ciência é aquilo, mas aquela ciência não serve para as coisas fundamentais. O que são as coisas fundamentais para o Wittgenstein? A ética, ou seja, a atividade humana.

A diversidade respeitada em sua diversidade na relação com o uno, é que é a questão científica, e este é o cerne do método do Marx: não abrir mão da diversidade. A sua ontologia não é uma supressão da diversidade como vimos que acontecia no Parmênides agudamente, no Platão, porque duplicava o mundo e no Aristóteles, porque acabava por constituir como fundamento da ciência uma abstractividade que afinal de contas, não permitia conhecer de fato o mundo real e nisto, tanto Bacon quanto Descartes, tinham razão quando se voltavam contra ele, no início da modernidade, através da crítica.

O que é o método de Marx antes e acima de tudo? A combinatória da universalidade com a especificidade, da diversidade do uno com o múltiplo reconhecendo algo que está no real, ou seja, o real é feito do diverso, do divergente e de algo que conecta tudo do mesmo gênero com os outros e o gênero entre si. O mundo não é feito de substâncias puras estanques. Nenhum complexo é feito de substâncias puras. A unicidade de cada coisa é um feixe de divergências. Nós, na nossa individualidade, somos um feixe de divergências. É por isso que método não pode existir em Marx neste paradoxo. [Ou] seja, um método enquanto forma *a priori* do exame do objeto que de todos os passos é impossível, porque só o objeto contém por ele os componentes dos passos necessários da intelecção. Dizer alguma coisa sobre a questão metodológica é dizer que o primeiro ponto a compreender é que cada ente, cada fato, cada relação, cada evento é um complexo de uno e múltiplo {?}, ou seja, de universalidade e de especificidade. O ponto de partida é ontológico, é o real. Esta expressão "ponto de partida" não é a linguagem mais conveniente, mas enfim, que o primado ontológico {?} conduz ao reconhecimento a nível da representação desta diversidade.

Ele prossegue sobre essa questão: "*Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outros apenas são comuns a poucas*" (pp. 104/105). O comum não precisa estar sempre em tudo. O que eu retive como comum pode não ser aquele comum que se repita sempre; ele pode estar ou não estar. Por exemplo: os elementos comuns entre as burguesias. Em algumas épocas elas estão e em outras não, ou seja, a burguesia não é definível, mas sim determinável {interesante}. Por isso que Marx não trabalhou com definições {muy estimulante}. Não há definições no marxismo. Marx não define, não pode definir a não ser como instrumento intermediário e auxiliar da cognição. A cognição não se faz por definições porque definir é restringir e limitar, é fechar a representação em nome do objeto. Ora, o objeto não é fechado a não ser nele que é múltiplo e infinito. Então, o objeto é determinado. A determinação não fecha; eu posso sempre agregar novas determinações e relacioná-las sobre o mesmo objeto. Por isso que o conhecimento é infinito. Nunca se esgota o conhecimento de um objeto. A gente só vai até o limite da necessidade histórica do nosso momento. Então, dizer como os colegas filósofos e de outras áreas da academia dizem: "o dogmatismo, o fechamento do Marx", é uma estupidez monumental. As raízes mesmo do seu procedimento impedem essa restrição. Um "Marx dogmático" nada tem a ver com Marx. Um Marx que diga: "este conhecimento é último e final, pronto e acabado", jamais é Marx. É só a ignorância da universidade mundial, brasileira em especial, que pode levar a afirmações desta natureza.

"*Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que os diferencia destes elementos gerais e comuns*" (p. 105). Sem certos elementos comuns não se pode conceber o objeto. Sem a dimensão da universalidade os objetos, as coisas são inconcebíveis, não representáveis. Isso já é um dos aspectos fundamentais na contraposição a Heidegger, por exemplo, onde a universalidade é eliminada. Todo o pensamento contemporâneo é a eliminação da universalidade. Notem, no Marx, a relação entre o universal, a identidade e o elemento da diversidade, ou seja, da desidentidade. Os entes têm categorias universais e categorias específicas. Cada coisa é um conjugado de atributos universais e atributos da desidentidade. Identidade e desidentidade fazem parte do ente, conseqüentemente, a representação que fica só com a identidade, fica com a abstração do ente e não com o ente propriamente dito. A identidade é a identidade da identidade e da desidentidade, ou seja, o idêntico é o idêntico e o não idêntico. Eu sou o que de mais universal existe em todos os seres humanos articulados com o meu diverso próprio. Eu não posso existir apenas na minha diversidade, como eu não posso existir apenas na minha identidade com os outros. O que distingue a Maria da Tereza, faz de Maria ser Maria e Tereza ser Tereza, apesar da identidade na universalidade delas serem humanas. É a articulação do universal e da diferença. É o antípoda de Heidegger, que elimina o universal retendo só a diferença. Então, ele não retém nada. Ou o oposto: toda a caracterização pura e simplesmente pela universalidade. Por exemplo: "Todos os homens são racionais" ou "Todos os homens são filhos de Deus". Não reteve nada, não determinou nada efetivo. Ninguém é só filho de Deus ou ninguém é só racionalidade. A determinação "filho de Deus" e "animal racional" são abstrações. Na melhor das hipóteses são componentes, jamais fator exclusivo e responsável pela determinação do efetivo. Perder a universalidade ou perder a diferença é perder o objeto.

A reprodução pensada do real é uma integração de abstrações determinadas ou em determinação através dos elementos diversos e divergentes, dentro de uma unidade que é o

objeto real. Temos respaldo para isso com a seguinte afirmação do Marx: "*O resultado a que chegamos não é que a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro da unidade*" (p. 115). É um trecho do qual se extrai que a ciência dirigida pela sua finalidade e sua objetividade, opera por abstrações razoáveis, delimitadas, não formais que integram o diverso na unidade do existente sob forma de representação, ou seja, a subjetividade constrói um concreto que é feito de abstrações. De modo que nós poderíamos dizer que ciência ou a operação representativa de caráter objetivante; é capturar o ente real e apresentá-lo na malha de abstrações que lhe corresponde; é reproduzir {?} o ente real na modalidade de uma síntese de abstrações {disparador}. O concreto pensado é um concreto feito de abstrações. É o caminho, portanto, que vai do ente real enquanto modalidade objetiva, à sua modalidade subjetiva, constituída por abstrações objetivantes. Fazer ciência é transferir o objeto da realidade para o interior da cabeça. Nós não podemos transferir objetos reais fisicamente para a cabeça, mas transferimos através de abstrações. O concreto pensado tem a carne da abstração; não de qualquer abstração, mas de características ou de categorias de abstração que aqui foram mais ou menos, configuradas.

O real em sua unicidade e diversidade, enquanto síntese de uno e múltiplo é assim reproduzível no plano científico. Em outros termos: reproduzir o real é encarar a sua lógica concreta sob forma de abstrações. Tão profundamente preocupado é Marx com a captação do objeto real, que apesar de toda esta complexa configuração da abstração, ainda assim surge mais um ponto, como se isso não bastasse. Há mais uma decisiva determinação do Marx que é a seguinte: "*O real enquanto unicidade do diverso, até mesmo a diversidade de A que é idêntica à diversidade de B, pode gerar entes diversos*". As componentes de dois objetos podem ser idênticas, mas os dois juntos geram seres diversos. Dois entes compostos das mesmas coisas, das mesmas categorias, tendo os mesmos atributos podem, no entanto, configurar coisas diferentes. Exemplo: o carvão que é consumido num fogão da nossa cozinha doméstica para fazer a comida, esquentar o café ou ferver o leite, é o mesmo carvão que é ingrediente na preparação do aço? Não. Um carvão é completamente diverso do outro. O carvão da cozinha é um bem de uso que é dissolvido para cozinhar e o carvão da siderurgia não é um bem de uso, mas é um bem de produção que integra o aço; não é dissolvido, mas é ressintetizado. Isto é um exemplo com um objeto inanimado, ou seja, um objeto inanimado não é a mesma coisa dependendo do lugar aonde ele está. Um exemplo nos objetos sociais: a burguesia na Alemanha tem as mesmas características, os mesmos atributos fundamentais da burguesia francesa, mas são duas burguesias substancialmente diversas.

Como é que ontologicamente {?}, e que tem uma rica conseqüência gnosiológica, Marx tematiza isso? Através de uma coisa que ele chama de momento preponderante, ou seja, não basta ver o uno e o múltiplo, mas é preciso ver em cada organização do ente que categorias predomina nele num momento dado. A mesma coisa se torna coisas diversas, porque uma ou algumas de suas componentes predominam de modo diverso em momentos diferentes {rico en consecuencias}. O momento predominante é aquilo que já não é uma nova coisa, mas é a força das coisas no complexo em que elas estão integradas. E complexos integrados pelas mesmas coisas {muy estimulante}, têm momentos de acentuação de predomínio diferente. Não confundir momento de predominância com momento de determinação. O predominante é o determinante em última instância, porque na multiplicidade das possibilidades do comportamento das componentes do ente, algumas delas podem predominar mais ou menos. É impossível saber a priori o que é que vai predominar. Na riqueza infinita da multiplicidade do real, o que vai predominar enquanto componente de um ente é diverso, inclusive, no mesmo ente em momentos diversos. Então, além do caminho das abstrações, respeitando as suas características, é preciso, na análise do real, ver o momento predominante.

"*O consumo como carência e necessidade é, ele mesmo, um momento interno da atividade produtiva, mas esta última é o ponto de partida da realização e, portanto, sem momento preponderante, o ato em que se desenrola de novo todo o processo*" (p. 111). Produção, distribuição, troca, consumo é uma estrutura ontológica fundamental {?} onde no seu desenvolvimento, na sua processualidade, dependendo do instante; uma dessas componentes desse todo assume o papel preponderante. Perde no momento subseqüente, readquire mais tarde sem que se note rigorosamente este momento preponderante. Mesmo a descrição mais fiel, empírica ou sensível, possível não permitirá a identificação efetiva do ente enquanto ente, ou seja, do "em-si" do ente, da coisa-em-si (não no sentido kantiano, ainda que alusivamente a Kant). Ele dizia que a coisa-em-si é inalcançável, mas a coisa-em-si no Kant é uma abstração, é um algo inatingível, ao passo que, para Marx, se pode empregar coisa-

em-si como o ente enquanto ente {?!}, na ressonância aristotélica que poderíamos reconhecer na expressão {?!}. A coisa-em-si não é um abstrato kantiano, mas é uma síntese de uno e diverso e ela tem, pelas suas componentes, momentos predominantes diversos.

"*O processo começa sempre de novo a partir dela* (da produção). Q*ue a troca e o consumo não possam ser o momento*[24] *predominante, compreende-se por si mesmo*" (p. 115).

Finalizando: ciência se faz quando se reproduz objetivamente através da força da abstração, por meio de abstrações razoáveis, delimitadas, não formais que integram o uno e o múltiplo, ficando decisivamente acentuada a necessidade de, neste caminho, fazer a determinação do movimento preponderante. Para levar isto aos últimos desdobramentos caberia (coisa que não vou fazer), retomar a *abstração delimitada* e mostrar como é que ela se faz. É neste ponto que entra a lógica da particularidade, ou do concreto ou da concreção. É o chamado "caminho de volta" no Marx. [Nesse] mesmo texto, [ele] diz que o caminho é do real ao abstrato e do abstrato ao real. Nós podemos traduzir isso sob a forma: do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto. Para melhor inteligibilidade: *do empírico ao abstrato, do abstrato ao concreto*. Isto é o sentido mais preciso {?!}.

O que é o empírico? É o todo imediatamente sob as manchas empíricas que em-si, são mudas. Realmente partimos do que é em sua unicidade, mas somos incapazes de pegar a unicidade na unidade, isto é, o ente isolado, visto na imediaticidade não se entrega. O ente não se entrega num procedimento da empiricidade; ele abre o caminho, mas este caminho é imediatamente colado na abstração (a abstração razoável). [Mas] a abstração razoável não basta; ela não pode ser formal, tem que ser concreta e delimitada, isto é, ela tem que ir no caminho de volta, da abstração ao concreto; isto é, a unicidade não mais como imediaticidade tópica, mas como ente efetivo. A diversidade na articulação sintética com a unidade só se consegue pela força da abstração, quando a abstração delimitada é obtida, ou seja, quando a abstração vai deixando de ser abstração, de ser indeterminada e passa a ser progressivamente determinada. Este processo de volta é a lógica da particularidade. No meu texto chamado **Lukács. Vivência e Reflexão da Particularidade**, há uma tentativa de tematizar esta lógica da concreção, apesar dele ter uns equívocos de revisão e até mesmo algumas fórmulas que, com certeza, eu vou modificar mais à frente.

Completando a crítica que eu fiz anteriormente ao Lukács: dizer que a ciência se caracteriza pura e simplesmente pela universalidade, é precisamente deixar sem tematização um problema fundamental que é o da concreção, ou seja, Lukács [tem] na justa ambição de ter um panorama geral da ideação, onde a ideação estética se resolve no momento da particularidade, querendo separar muito nitidamente as formas de ideação...

O que seriam as formas superiores de ideação, mesmo o pensamento da cotidianidade? Formas diversas de trabalhar a abstração. Exemplo: a ciência trabalha as abstrações para reproduzir com objetividade o ente real {?!}. A estética já não faz isso. O propósito da estética não é a reprodução de um objeto existente. A estética produz um objeto que não é existente, mas que tem o significado mais profundo do existente. A estética, a arte, não é a expressão do mundo interior do artista. A ninguém interessa o que se passa no mundo subjetivo do artista. A mãe dele, a avó, talvez estejam interessadas, mas o público que desfruta da arte pouco se importa com os dramas ou as felicidades do artista, a não ser quando esta subjetividade do artista é o caminho pelo qual ele mostra, sob a sua explicitação específica, uma objetividade humanamente significativa posta na realidade. Estas [coisas são] baboseiras que a gente ouve de artistas de grande valor, inclusive de Piazzolla, por exemplo. Piazzolla é um extraordinário músico, mas é uma besta enquanto pensa a própria arte {?!}. É um dos poucos músicos contemporâneos de real importância e expressão; agora não tem a menor idéia do que está dizendo {?!}. Isso é comum na arte.

---

[24] O que foi traduzido por "elemento predominante" não é "elemento" , mas é "*momento*". Nós temos, no mesmo texto de 1857, duas referências explícitas, inteiramente transparentes daquilo que é a preponderância num ente, no entanto, falsificada na tradução. A preponderância não pode ser um elemento, mas só pode ser um momento de um elemento. A preponderância é a preponderância de um elemento, não é ela um elemento. "Elemento predominante" parece uma coisa que de repente começa a predominar. Não é uma coisa, mas é o momento de uma coisa. Perde-se toda a riqueza da determinação ontológica {?} e do ponto de vista dos procedimentos científicos, do método. Fica-se inteiramente perdido.

Na arte, de uma forma muito acentuada, a efetivação é muito separada da consciência da efetivação. Objetivar algo no plano estético (uma canção, uma poesia, um quadro, uma peça de teatro, uma partitura musical) é muito diverso de saber o que está fazendo. Claro que não faz mal a nenhum artista saber o que está fazendo e, aliás, os grandes artistas tendem progressivamente a saber o que estão fazendo, mas são raros. Então, nunca perguntem a um artista o que ele fez {?!}. Ele é a pior fonte.

No mundo contemporâneo nós temos falseantes. Eles não são artistas, eles não sabem que não são. Eles são pré/socráticos. Eles não fazem arte, pensam que fazem, mas não sabem o que estão fazendo. Arte é uma forma específica de pôr o objetivo sob carnes que são uma criatura engendrada. Eu dou um exemplo na literatura: o personagem de um grande romancista não existe na realidade, mas ele é pura realidade. Como é que ele é e não é? Porque ele, na individuação estética, é uma síntese de inúmeros indivíduos do mesmo tipo, não de todos os homens, mas de uma parte específica deles. Por isso que ele é um particular, é um tipo. Uma boa obra de arte, um bom romance não é aquilo que é verossímil. Pouco interessa esteticamente se podia ou não ter acontecido. Aristóteles tinha razão: a poiésis não é a descrição do que aconteceu, mas é o exame da possibilidade de acontecer. Ser verossímil não é alguma coisa no campo dos possíveis.

Por que é que os grandes romancistas quando começam o livro, colocam muitos personagens? Peguem o Balzac, o Machado de Assis que é uma das poucas coisas legíveis no Brasil; o Thomas Mann que eu considero o melhor contemporâneo. É o multiverso que se põe onde os personagens podem se entrecruzar, inclusive, casualidades se darem. Entra a porteira ou a faxineira de um prédio que recolhe a correspondência e desaparece. Num momento do romance, por acaso, ela pega uma carta do personagem principal. Se ela não tivesse aparecido, como é que ela podia surgir? Se ela não tivesse aparecido no romance, como é que ela podia ser num momento o preponderante daquele todo, em que o personagem fundamental não soubesse que a amada lhe escreveu? Esta porteira escondeu, por algum motivo subalterno, a carta. Ela tem que se entrecruzar. Então, ela tem que ser, se for um bom romance, a porteira típica. A dona Mariazinha, a dona Terezinha, a dona Joaquina são apenas pedaços dessa possibilidade. Precisa ser algo que é mais extenso. A estética não trabalha indivíduos nem universais. Por isso que Napoleão nunca foi personagem de um romance que preste. Porque Napoleão é quase que um singular em sua particularidade. É como se fosse um conjunto de um só membro. Ele não é um típico. O grande romance, a grande obra de arte, sob diferentes formas só trabalha com típico, isto é, uma extensão intensificada do singular que nunca alcança a universalidade. E se alcançar a universalidade destipifica, passa a ser todos os homens.

A literatura naturalista, por exemplo, de Zola, [ele] não é um grande romancista, mas é apenas um naturalista. Não é um realista. A prostituta de Zola é tão monumental que não tipifica nada. Os mineiros de **Germinal** não são mineiros. São tão monumentais que aquilo não existe. Em vez do recurso do típico, o naturalista leva ao exagero, ao vício. É um vício divino de tão grande, é um monumento do vício. A escultura nazista é um monumento que não tem mais nada a ver com o típico do homem. O assim chamado realismo socialista não tem nenhum valor estético, porque é uma monumentalidade que não tem mais nada a ver com o homem. Máquinas agrícolas que dançam de felicidade é uma metáfora de mau gosto; não é o típico. É o desnaturamento dos instrumentos específicos da estética.

Estética não é expressar a subjetividade do jeito que eu gosto, mas do jeito que objetivamente constitua o objeto. O critério da arte não é se eu gosto ou não gosto. Isto é Kant. Na estética kantiana como na ética o furo é total exatamente pela universalidade. A arte de Picasso é excelente. Não importa se a cabeça tem 12 olhos ou 4 narizes ou 16 orelhas. Não é esse o problema. O realismo pelo absurdo como Gabriel García Márquez. Ele é um bom romancista. Não é o fato do absurdo aparecer. Não é o estilo que faz a arte {?}, mas um dado conteúdo do típico se expressa através de um estilo.

A verdadeira obra de arte, não se supera como um produto científico {muy estimulante}. Se supera na medida em que ele é mais amplo. Galileu foi importante, mas foi superado por Newton que por sua vez foi superado por Einstein. Eu não preciso voltar nem a Newton nem a Galileu para saber física hoje. O teatro grego é tão importante hoje quanto foi entre os gregos, porque ele é o registro de momentos específicos. Não é para fazer teatro como os gregos; aliás, seria impossível recorrer hoje à mitologia como eles recorriam. O segredo da força do teatro grego é a tipificação pela mitologia. Na última parte da "Introdução de 1857" do Marx, há uma referência à questão da arte e dos gregos.

Cada arte, na autenticidade estética, é capaz de registrar, de trabalhar certas coisas. As artes não trabalham, não dizem as mesmas coisas. O que é possível de ser dito na literatura não é possível na música; o que e possível de ser dito na música não é possível na literatura. O que é mais importante como arte, a música ou a literatura? São diversos. É o uno da arte na sua multiplicidade e cada arte tem um campo específico para exprimir. A música só exprime afetos e nada mais {?}. O afeto positivo e o negativo, o amor, o ódio, a alegria, a tristeza. Nenhuma outra coisa. É a mais abstrata das artes. Ela mexe diretamente na tua afetividade.

As diversas formas de arte são, no seu conjunto, o uno do pôr estético. O pôr estético é uma forma específica de apreensão do espírito. É uma maneira de apanhar o mundo tendo sempre como centro o homem. A arte é antropomorfizadora, a ciência não é. Ela tem que ser objetiva; é o que é. Por isso que Aristóteles estava absolutamente certo para aquele tempo sendo o historiador o que era (e lamentavelmente, os historiadores de hoje são ainda piores do que os que inauguraram a historiografia grega). O poeta, o artista é mais importante que o historiador porque ele não registra tão somente o acontecido, mas ele explora os campos dos possíveis em função do aprimoramento dos homens. A arte não é uma habilidade graciosa, mas ela tem uma finalidade humano-social para existir. Ela não foi inventada pelos artistas. Há uma necessidade de ideação em que o homem se projeta em seu desenvolvimento. A arte é feita para isso. A arte é o meio pelo qual o homem projeta e acompanha o seu desenvolvimento humano. A arte não é alguma coisa para o lazer no nosso sentido: ouvir uma musiquinha. Ela é uma operação necessária no plano da ideação para a autoconstrução do homem, no seu galgar à humanidade. A arte tem uma função específica. Por isso que o homem é centro em qualquer coisa na arte; se não for, não é arte.

Vejam como é fundamentalmente atraente, como multidões ficam pulando feito ganso {?!}. É que é uma arte de baixíssimo nível (uma não arte) que faz; no entanto, as individualidades se movimentarem. A arte é um fenômeno da dimensão humana, é uma necessidade humana. Por isso ela pode ser boa ou má. Em épocas ruins predomina a má arte. É o caso nosso.

Como é que a gente reconheceria a arte? Sempre que ela for uma ideação que diz aos homens alguma coisa com relação ao seu auto-reconhecimento e projeção na escala do humano, ou seja, a arte é, para cada indivíduo em-si, o instrumento pelo qual ele faz um contato especial (catártico) com o mundo, isto é, ele recua bastante da imediaticidade. A boa arte não é aquela colada na imediaticidade. Aliás, a arte é junto com a filosofia as duas ideações mais afastadas do imediato. A arte não pede "a mordida no coração da Mariazinha", nem pede "uma mobilização imediata para a revolução do proletariado". A arte me afasta da imediaticidade e me faculta o processo catártico, ou seja, o processo de identificação em que eu posso me auto/avaliar e me examinar no processo de elevação da minha generidade. Estou me tornando ou não, mais humano (não no sentido de ficar mais bonzinho, alisando a barriguinha e as costinhas das pessoas) .

A música me leva a processos catárticos em termos da mimese das mimeses. A boa música, a música enquanto arte, não me faz ficar dolente, mas ela me leva a um afastamento de reexame de mim, na minha construção. [Em] suma, ela não me estimula glandularmente, mas ela me faz pensar o sentimento. O sentimento é ressentido sem o afastamento da racionalidade. É o inverso da moçada saltitando feito franguinho para o abate diante de coisas, fazendo um barulho absolutamente sem nenhum significado. Não pensem porque é popular. Não é isto. Dorival Caymmi é popular e é arte de primeiríssima qualidade. Não é esse o problema.

Na arte erudita da música, por exemplo, a excrescência é absolutamente dominante há cinqüenta anos. A música dodecafônica* é uma paranóia absolutamente insustentável {?!}. Não tem nada a ver com arte {?!}. Schoenberg que era o grande formulador inicial, morreu dizendo que não era nada daquilo, só que eles esconderam esses escritos e recentemente esteve em João Pessoa num seminário de música, um francês que esteve no Brasil trinta anos atrás, era o grande

* Dodecafonismo -técnica de composição idealizada por A. Schoenberg, entre 1920 e 1923. Baseia-se em uma série fundamental retirada dos doze semitons da escala cromática, que é utilizada pelo compositor em todas as posições possíveis, tendo como princípio a negação da hierarquia entre as notas e a noção de atração. Cada nota pode ser colocada em qualquer oitava; há uma propensão marcante para grandes intervalos e evita-se a repetição de uma nota antes que onze outras apareçam. Cada som é considerado segundo seu próprio valor, desprezando-se suas relações com os demais. Dessa forma, Schoenberg organizou um sistema de leis próprias, que se opõem às do sistema tonal. Entre os adeptos do dodecafonismo estão Alban Berg, Anton Webern, Ernst Krenck e Luigi Dallapiccola.

baluarte do dodecafonismo e foi aplaudido e levado a todos os pilares. Ele voltou e disse: "*Gente, não é nada daquilo; realmente aquilo é lixo*". Não deixaram o homem terminar o seu discurso no encontro de João Pessoa e nenhum jornal falou a respeito dele.

Então, a música mexe com afetividade dominantemente. O romance mexe com uma reflexão mais ampla ao nível de uma conceituação. Típicos que aparecem com os quais eu me enquadro ou desenquadro. A pintura só me tematiza em termos catárticos; [a pintura é] a imagem que o romance e a música não podem me dar. As diferentes artes são elementos de ideação específicos sob cada forma de objetivação. Estão delimitados em sua possibilidade, ou seja, um grande romance não substitui uma grande partitura, nem uma grande partitura substitui uma grande tela. Cada uma delas me dão elementos diferentes neste compósito e o significado da tela não sou eu que dou. O inverso de toda a estética heideggeriana. A boa arte me dá a chave do significado dela. Uma natureza morta só significa uma natureza morta e nada mais. *Guernica* de Picasso é o registro visual evocador de uma catarse a nível de todos os afetos de uma tragédia. Para a pintura contemporânea *Guernica* não é arte porque arte é o imaginário individual trabalhando forma e cor, ou seja, para a pintura contemporânea, arte é o compósito subjetivo de abstratos.

A musica dodecafônica é o retorno à concepção da música enquanto naturalidade. Schoenberg descobriu que a escala, em realidade, não poderia ser feita por oito notas, mas sim por doze porque na natureza existem doze. Naquele momento Schoenberg, um tipo teoricamente lúcido, era amigo direto de Wittgenstein. E eles pecam pelo mesmo princípio: o formal é o real {?}. As doze notas tinham que ser obedecidas rigorosamente de tal forma que, por exemplo, se eu uso a terceira nota, eu não posso voltar a usar a nota três antes de usar uma por uma de quatro a doze. É uma loucura!

O fim de todos aqueles empreendimentos foi sempre o final do livro do Wittgenstein: "cheguei a um beco sem saída". É como Lukács diz: um protesto acovardado, mas um protesto. A Áustria do tempo de Wittgenstein, de Schoenberg, de Freud, etc., tinha chegado ao seguinte: a linguagem não mais correspondia a nada do real. Tal era a época que produzia uma linguagem da mistificação em todos os planos, porque Viena era uma mistificação. Viena no seu fausto não correspondia a nenhum império, tanto assim que bastou explodir a Primeira Guerra Mundial para que ela morresse.

O objetivo de Wittgenstein e de Schoenberg nasce de um jornalista vienense chamado Karl Kraus. E busca o quê? Que a linguagem corresponda a alguma realidade. E no desvario que é o capitalismo de Viena da época, prenunciando os nossos dias...; é que no mundo do capitalismo a época gera um ponto de vista que é o desfazer do real. O **Tractatus...** foi o contemporâneo da música dodecafônica; aliás, Wittgenstein era um cara musicalmente de grande formação e Schoenberg tinha larga formação filosófica e tem textos nesse âmbito.

Hegel tem uma tese do fim da arte que é o seguinte: *depois do mundo grego e medieval, a arte não tem mais possibilidade de ser*. Claro que há duas interpretações básicas: a arte morre porque ela não tem mais nenhum absoluto para representar; essa ideação desapareceu e a segunda, é o fim e o recomeço. Não vou entrar aqui na discussão nem me posicionar, mas apenas dizer, sem justificativa, que a segunda é que era a colocação, mas que ele não chegou de fato, a constituir realmente.

A estética tem sido muito pouco estudada e as baboseiras heideggerianas ou que em nome dele são ditas, são lixo filosófico. "O espectador diz o sentido do quadro" —não tem nada a ver com arte. Nisto Kant já tinha tematizado muito mais razoavelmente, que o juízo estético me diz o que é arte. Afinal de contas, é o gosto do consenso. A estética lukacsiana, aliás, existem três estéticas, começa com o seguinte: dão-se obras de arte, isto é, existem obras de arte, ele reconhece ontologicamente que elas se põem. E ele pergunta: como são elas possíveis? Objetivamente, como é que as obras de arte surgem enquanto fenômeno social? E vai logo dizendo: não tem nada a ver com a resposta kantiana, porque ele entrega a determinação do estético à subjetividade. O juízo estético é contra a formulação aristotélica. Eticamente, qual é o equívoco de Kant? A ética se determina pelo universal. É um furo n'água. A ética se determina pelo termo médio como dizia Aristóteles, ou seja, o valor ético não é o que diz cada indivíduo ou uma abstração para todos os indivíduos, mas é um termo médio no campo dos possíveis dos típicos. Como é que eu quero que a mesma ética sirva ao patrão e ao empregado? Não serve. Esta ética não é ética, mas é mistificação universalizante a propósito da ética. A demanda kantiana é um abstrato tão geral que é uma impossibilidade de efetivação. É uma ética da não efetivação. Então, é uma ética do que? Das fantasias kantianas. A resposta central, obviamente não

tematizada, está em Aristóteles. Jamais, em Aristóteles, a ética é uma ideação no singular ou no universal, mas no particular que nem no objeto estético.

Na questão da ciência, dizer que ela é apenas universal não basta. Onde fica o processo concretizante, que recupera o ente enquanto ente em sua singularidade e unicidade? No Lukács não existe esta tematização e isto não pode deixar de ser colocado. O que não diminui em nada o Lukács e não diminui em nada o meu grande entusiasmo por ele; porém, isto ele não tematizou, que é um buraco grande. Não basta dizer que ela é objetiva e universalizante, ela é objetiva, universalizante e concretizante no sentido da recuperação do ente enquanto ente. E Marx nos dá o arrimo para esta argumentação bastando pensar no seguinte: o que eu quero é a lógica do capital, deste singular, desta particularidade. Não entendo como isto escapou ao Lukács. Dizer que a ciência é apenas um universal é estar pagando um preço sem querer ao ponto de vista gnosiológico, onde o universal é apenas a generalização de todas as formas do capital. Acho que há o problema de pseudo/socialismo, que ele está muito mais preocupado do que com outras tematizações e com isto acabou o impedindo de verificar.

Tornou-se uma questão "bem pensante" —e nesta entra obviamente, a ironia da expressão "os homens bem pensantes" —ao se porém, diante da questão da política de Marx, fazerem a afirmação de que, em última análise, Marx não formulou um pensamento político. E isto é apresentado como se fosse uma lacuna, um buraco de enorme repercussão no conjunto de sua proposta revolucionária. Coisas dos italianos particularmente, mas irradiadas para o resto do planeta. Como não há uma teoria do Estado em Marx, não há uma teoria do jurídico, conseqüentemente, não haverá uma teoria das formas democráticas acabando por incorrer em erros, principalmente no âmbito da previsibilidade, de maneira que a revolução desemboca em alguma coisa que naturalmente não queria e não previa. Ele não previu por causa de um buraco na formulação. Assim, não teríamos uma teoria do Estado, uma teoria política em Marx. Quando muito teríamos uma proposta de ação revolucionária, a partir do mito da missão histórica do proletariado e coisas da mesma ordem.

Do outro lado disso, de fórmula mais antiga e que acabou consubstanciada na vulgata staliniana, o roteiro do Marx é uma evolução para a revolução proletária que obviamente, ele propõe e tratou-se sempre de circunscrever os estudos referentes a esta questão, àquelas coisas que ele disse, em que momento, quando é que está configurado ou não a proposta da revolução proletária. Mais recentemente com Althusser, um refinamento desta linha de reflexão, acaba por ser formulada também a idéia do Estado proletário. E há uma série de althusserianos aqui no Brasil, Décio Saes, por exemplo, que tem artigos para configurar a propositura de que é preciso de fato, extrair do Marx a idéia de um Estado proletário, que corresponde à sua fase madura contra uma visão ainda anarquista que corresponderia à sua juventude.

Outras tematizações também sofisticadas como a de Maximilien Rubel —a quem é devido a edição das obras do Marx da Plêiade, cuja organização dos textos ficou muito a seu critério onde ele altera, por justificativas na maioria das vezes, não convincentes, toda a ordem dos manuscritos —que é mais um característico formulador do pensamento do Marx, enquanto uma ética que se realiza no político e que levaria até as últimas conseqüências na posição do anarquismo. Um anarquismo de fundo ético elaborado inclusive, com boa dose de sofisticação.

Seja para afirmar que o Marx não tem uma política, seja para afirmar que fragmentariamente ele tem, mas que é preciso encontrar fundamentos, na medida em que a questão ontológica não era tomada em consideração, nós acabávamos tendo um Marx autoritário, um Marx anarquista, um Marx ético, um Marx pragmático... Na prática é eminentemente político, na teoria é um formulador, enfim, um caleidoscópio caótico que forma as figuras dependendo do sujeito que gira o tubo.

A convicção de que não há uma política em Marx também é extremamente reforçada pelo fato de que ele, no projeto de redação de sua "economia", de sua obra científica (A Crítica da Economia Política), prevê um último volume, uma última parte que seria a sua teoria do Estado.

Marx formulava constantemente os planos das obras e a economia foi aquele plano que ele reordenou várias vezes. Há vários planos que iam se modificando; mas que nunca deixava de figurar uma parte que seria inteiramente dedicada ao estudo do Estado. Na "Introdução de 1857" há uma passagem onde ele diz: "*As secções a adotar devem evidentemente ser as seguintes: 1º as determinações abstratas gerais, que convêm portanto mais ou menos a todas as formas de sociedade* [...]*; 2º as categorias que constituem a articulação interna da sociedade burguesa* [...]*; 3º síntese da sociedade burguesa na forma do Estado. Considerado no seu relacionamento consigo próprio*" (p. 122). Nos cadernos em que esses projetos aparecem a figura está lá —o Estado. Então, sem dúvida nenhuma, a Crítica da

Economia Política terminava por um tomo referente à formulação, ao exame do Estado. Só isto mostra que a concepção de Marx d'**O Capital** não é uma convencional obra de Economia Política no sentido de Smith, de Ricardo e dos sucessores, mas é crítica da Economia Política. Tanto assim que Marx pára a redação, inclusive, no meio de uma linha quando ele começou a tematizar a questão das classes. As últimas páginas d'**O Capital** são sobre as classes. Depois disso, mais adiante, é que viria a teoria do Estado e lembrem-se que ele morre pretendendo reordenar, reescrever, burilar até mesmo o primeiro volume d'**O Capital**, particularmente a sua última parte.

Um paradoxo extraordinário, então, se coloca: Marx não tem uma política como reflexão ou ciência, mas tem uma prática política e uma proposta de transformação de mundo que sempre foi visionada fundamentalmente, no território da política. É este o carnaval diante do qual nós nos situamos; aliás, a ginga de qualquer porta/estandarte tem mais coerência do que a somatória das interpretações sobre Marx mundialmente consideradas.

Não há de fato, uma obra intitulada "A Crítica da Política" ou qualquer coisa do tipo em que ele tematizasse aquilo que ele pretendia tematizar, de acordo com os planos já mencionados. Ele nem sequer começou a acumular os materiais, ou seja, se aquilo viesse a ser escrito ele teria que viver outros 65 anos para compor o itinerário. Marx, além das situações adversas, financeiras e de compromissos com o movimento operário, era um trabalhador muito cuidadoso, pausado e extremamente rigoroso. Não concebia escrever sobre um assunto sem antes ter lido a última coisa que havia aparecido a respeito. São conhecidos os momentos em que ele pára a redação, por exemplo, de partes d'**O Capital** por haver surgido um livro. Ele pára para ler o livro e às vezes, esse livro lido gera anotações que levam meses; aí entra um outro problema e a retomada daquele capítulo vai se dar dentro de um intervalo muito grande. É esta situação que o leva a responder num dado momento da vida, quando lhe propõem publicar as obras completas. Alguém disse para ele: "chegou o momento de publicar as obras completas" e ele responde: "*antes há que escrevê-las*" {¡genial!...}. O que não sugere que Marx não tivesse compreendido a importância do que estava fazendo. Tenho a impressão muito forte de que Marx sabia da alta relevância do que fazia, mas considerava que tinha elaborado muito pouco. É preciso lembrar que nos últimos dez anos de vida há um forte declínio na produção. São praticamente vazios de produção. E depois da morte da Jenny ele está liquidado; aliás, é uma sucessão de duas mortes que o liquida: da filha e da mulher.

Eu já referi que para instaurar o seu sistema de idéias ele opera três críticas, sendo que uma delas é, precisamente, a crítica da política. E disso há claros testemunhos em vários textos. Ora, se há esses textos, se ele escreveu muito sobre política, como é que não há uma política? Realmente, ela não existe como obra autônoma, sistematizante, organizada sobre o objeto específico, mas há um conjunto muito grande de formulações ao longo de toda a vida. Eu diria que da tese doutoral até "A Crítica do Programa de Gotha" de 1875 —seu último grande escrito. Ao longo de toda a vida adulta o tema (a questão política) está presente, mais do que isso, em dois momentos da vida ele até mesmo dedica prioritariamente os seus esforços à participação política ativa. A idéia de um Marx militante na forma caricata que hoje nós o vemos, nunca foi o procedimento do Marx. Ele, em determinados momentos e por longos períodos, suspende qualquer participação de militância, o que não quer dizer que não continue observando o quadro do movimento social nem que através de artigos não se pronuncie, mas ele não tem o vínculo de ativista como, ao contrário, por exemplo, Lenin sempre o teve. Ainda assim há uma visão mistificada do próprio Lenin, como se ele fosse uma máquina de liderança enquanto dirigente partidário. Há momentos, há paradas, mas no Marx é muito nítido. Por exemplo: ele não tinha vínculos de participação política como atividade prioritária e absorvente, a não ser nos momentos muito claros {importante}. E esses momentos são exatamente, instantes em que o movimento operário europeu se põe num processo de luta.

Os dois grandes episódios da história européia do século passado a que Marx assistiu, um de perto e outro de longe com relação aos quais ele teve um papel historicamente muito alto, é precisamente o primeiro referente à revolução alemã de 1848, quando ele cria um jornal e a participação dele é fundamentalmente através do jornal, mas também está articulado com associações de trabalhadores, com determinadas parcelas de partidos onde ele é alguém que tenta oferecer uma contribuição decisiva na direção do movimento. O segundo momento é o da Comuna de Paris em 1871, do qual ele não participa, mas ao qual ele observa e sobre o qual ele redige **A Guerra Civil na França**. Em nenhum momento durante a Comuna de Paris, ele esteve em Paris. E existe um terceiro momento muito importante para o Marx na vida de militante, de

teórico da política, precisamente o primeiro deles, do ano de 1844, que é a revolta dos tecelões da Silésia. Então, o primeiro movimento operário alemão (l844), a primeira tentativa revolucionária da perspectiva do trabalho na Europa (1848) e a grande tentativa de 1871 são os três momentos em torno dos quais Marx deixou, em alguns casos, uma vasta produção e em outros uma pequena produção, mas todas elas, no entanto, tremendamente significativas e que substitui e obra projetada e nunca iniciada que era a política ou a teoria do Estado. Na medida em que o projeto do livro sobre o Estado não se realizou, esses três episódios nos dão um material pelo qual nós temos acesso às matrizes fundamentais do pensamento político marxiano.

Sobre a revolta dos tecelões da Silésia, ele produz um texto que já mencionei [e] que são as "Glosas Críticos à Margem do Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social'". Sobre a revolução alemã de 1848, nós temos o maior repositório de materiais do Marx. São os artigos da *Nova* **Gazeta Renana** que viveu de 1º de junho de 1848 até 19 de maio de 1849. Nesse jornal publicaram artigos, além de Marx, o próprio Engels e outros poucos amigos e parceiros de empreitada de importância muito menor. Os artigos do Marx na *NGR* são mais ou menos cem, uma centena de artigos, uma média de um artigo a cada três dias entre pequenos e grandes {¡asombroso!}.

Após o fechamento da *NGR*, o Marx se retira da Alemanha pela segunda e definitiva vez. Depois de passar rapidamente por alguns lugares, ele fixa residência em Londres e lá ele procura dar continuidade ao trabalho da *NGR*, surgindo a **NGR-Revista Político-Econômica**. Essa revista não durou muito e foram publicados cinco números em quatro fascículos sendo que o derradeiro foi duplo. É aí que se encontra, por exemplo, o que viria a ser mais tarde, por recompilação do Engels, **As Lutas de Classe na França** que é um exame do que aconteceu na revolução de 1848 na França. Ele não chega a terminar a série de artigos programados na *NGR-Revista*... e para dar forma de livro, o Engels extraiu trechos de outros textos do Marx publicados na mesma revista. A revista publicava recensões e resenhas, comentários sobre livros, fragmentos sobre comentários mais gerais, etc.

No conjugado da **NGR-Jornal** com a **NGR-Revista...**, foram um manancial estupendo do pensamento político que até hoje não foi adequadamente examinado. Só em anos mais recentes é que de fato, se teve acesso a este material referido, mas já passou um período de tempo suficientemente largo para que os investigadores tivessem se voltado com mais afinco a esses escritos. O mais antigo trabalho sobre isso é um pequenino livro, praticamente impossível de ser encontrado, de Cornu. Quando nas comemorações do primeiro centenário da revolução de 1848, Cornu publica por incumbência, inclusive, de uma instituição francesa que procurava resgatar e estudar a revolução de 1848 na França. Cornu escreve um livro de sessenta ou oitenta páginas que, no entanto, é muito fraquinho, mas ele não conhecia o conjunto dos artigos da *NGR*; apenas [conhecia] uma parte publicada nos póstumos na primeira metade deste século, que foram editados por vários investigadores que serviram ao período. A famosa biografia do Mehring sobre Marx que até hoje é a melhor que existe, no entanto, é bastante problemática no caso da *NGR*. Mehring não compreendeu a sua importância. Só cerca de dez anos mais tarde é que Droz, um historiador especialista em história alemã, mas que é francês, retoma numa obra monumental sobre a revolução de 1848 o problema da *NGR* e aí simplesmente recopia o livro de Cornu. Isso já entre 1953 a 1957. Todas as obras mais conhecidas e mais gerais sobre a construção do pensamento de Marx e seu significado, refere normalmente passagens, algumas páginas a mais outras páginas a menos, mas nada de significativo. Em 1957 quando Droz escreve o seu livro, o conjunto dos artigos ainda não havia sido publicado. Só em fins da década de '70, para o caso da edição inglesa, e já na década de '80, para o caso da edição italiana, é que o conjunto desses artigos são acessíveis aos investigadores {sugestivo}.

Já se passou um tempo razoável e, no entanto, não surgiu até hoje nenhuma obra decisiva sobre o assunto. Dois livros apareceram: o de um espanhol, Fernando Claudin, que foi uma figura muito importante do *PC* espanhol e que saiu. Ele publicou em 1975 um livro chamado **Marx, Engels e a Revolução de 1848** pela editora espanhola Século XXI. É um livro fraco; aliás, a pretensão é limitada: oferecer ao público um resumo dos escritos para uma reflexão. Pretende transgredir a forma convencional da pesquisa da época staliniana, mas não consegue ultrapassar a estreiteza da investigação científica deste quadro e o trabalho é enfocado fundamentalmente, do ponto de vista da política pragmática. Teve o mérito de ser um dos primeiros, mas de longe não deu com a coisa. Pretende, inclusive, fazer extrações muito precipitadas e exóticas para os tempos contemporâneos; mistura um pouco a questão chinesa...; em suma, a coisa é bem limitada.

Um segundo livro surgiu pouco depois em 1979, o segundo e último a esse respeito até hoje, de um vietnamita chamado Tran Van Tao que elaborou esse trabalho na França. O livro chama-se **Marx, Engels e o Jornalismo Revolucionário**. É uma obra em dois tomos que não apanha apenas a *NGR*, mas fundamentalmente a *NGR* e tem um problema de saída muito grave: Van Tao está na esteira do althusserianismo quando ele já está fazendo a autocrítica. O problema fundamental de Van Tao é querer mostrar que é no jornalismo revolucionário, com grande ênfase na *NGR*, que emerge o conceito e a sua aplicação fundamental na política do Marx, da noção de *conjuntura*. O esforço de investigação é fazer se combinar aquele material de tal maneira, que ele possa demonstrar que o importante e decisivo conceito de *conjuntura* nasce não das obras eminentemente teóricas, mas das obras práticas, políticas e que está exatamente no jornalismo. Isso o compromete fortemente e infantiliza a obra. De toda maneira, paga um preço também a uma certa visão pouco lúcida de que todo estudo no campo do marxismo, tenha que ser imediatamente uma referência à situação imediata, de tal modo que o estudo daquilo ajudaria a praticar a política de Marx na imediaticidade.

O manancial mais rico recebeu até agora um tratamento de um grande autor por um lado como Cornu, que foi maior no começo do que depois, que se propôs a uma empreitada colossal que era minuciosamente levantar e estudar a evolução do pensamento de Marx e Engels, até a formulação completa de sua doutrina e chegou a formular até hoje, quatro volumes muito conhecidos e muito referidos. Aconteceu que depois de escrever as primeiras partes disso, com o fim da Segunda Guerra e o surgimento da República Democrática Alemã, dita socialista, ele foi absorvido pela *RDA* e introduziu modificações nas primeiras partes redigidas, que eu aqui não vou apresentar nenhum diagnóstico sobre isso. Mas, apesar de continuar sendo um livro importante, isto trivializou e distorceu algumas coisas. De qualquer maneira, ele não chegou até o ano de 1848, mas ele está em 1847, de modo que não apanhou a **Nova Gazeta Renana**.

Então, nós estamos mal amparados. E as grandiloqüentes afirmações sobre se Marx tem ou não política, é feita ao arrepio da análise do maior manancial de redação política dele. Vejam que escândalo! Não há livros e não há artigos. Acontece que esse manancial (a **NGR-Jomal** e a **NGR-Revista...**) está intercalado, conectado com outras obras que não dá para compreender na sua integridade, a não ser conhecendo a fundo este material. Por exemplo: "O Dezoito Brumário..." —tão conhecido, tão imensamente lido e muito mais imensamente não compreendido— não dá para se entender em realidade, se não compreender como ele tratou a revolução de 1848 na Europa {disparador}. Por quê? Porque "O Dezoito Brumário..." é o golpe de Estado de Napoleão III contra os resultados, já inteiramente diluídos, da revolução de 1848. Lido isoladamente, você pode dogmatizar qualquer coisa em relação ao "O Dezoito Brumário..." e a intelecção efetiva escapa. "O Dezoito Brumário" é uma conseqüência da revolução de 1848. A obra sistemática da política não existe, mas isso tudo se conecta.

Logo depois d'"O Dezoito Brumário...", ele inicia uma colaboração num jornal americano chamado **New York Daily Tribune**, onde ele redige, ao longo de dez anos, cerca de trezentos artigos {impresionante}. Era, inclusive, uma das fontes miseráveis que ele tinha de rendimento pessoal. Ali ele escreveu sobre tudo, mas especialmente continua a fazer análise do bonapartismo francês e alemão, isto é, é ali que encontramos a continuação do livro: "O Dezoito Brumário..." {productivo}. Esses artigos até hoje, tanto quanto os anteriores, não foram estudados sistematicamente. Eu não mencionei todos os jornais e revistas de que ele participou, mas eu estou mencionando os momentos mais evidentes. Os primeiros 19 ou 20 desses artigos do **New York Daily Tribune**, assinados por Marx, foram na verdade escritos por Engels. E hoje é conhecido na forma de livro como **A Revolução e a Contra-Revolução na Alemanha**. É uma continuação da análise que eles faziam na *NGR*. Ele escreve para o **New York Daily Tribune** de 1852 a 1862.

No ano de 1864 ele participa com enorme destaque da criação da *Primeira Internacional*. Enorme destaque não significa detenção de hegemonia ou comando; nunca o teve, mas presença forte sim {muy sugestivo}. Não era a pretensão de impor à *Internacional* o critério de que ela só seria integrada por marxistas, mas ela era uma associação internacional dos trabalhadores, de tal forma que pudesse haver um organismo internacional de colaboração teórica, prática, etc. O critério era a multiplicidade de orientações tentando ganhar influência {interesante}. A influencia bakuninista e blanquista foi sempre maior do que a de Marx, ainda que ele sempre tenha tido um papel importante. No dia da fundação, ele estava sentado num canto sem uma posição na mesa {importante}.

A luta dele politicamente dominante da época, ao lado de contribuir decisivamente nos trabalhos da *Internacional*, é fazer a crítica, a denúncia e o esclarecimento do que é o bonapartismo diretamente sob as formas concretas ali existentes. Elas eram conseqüências, no caso francês, diretamente da revolução de 1848 e, no caso alemão —coisa que eu não estudei direito ainda—, à unificação que vai se dar com Bismark. A queda de Napoleão III se dá na guerra franco/prussiana de 1870. Victor Hugo escreveu um romance que se tornou famosíssimo: **Napoleão, Le Petit**. Ele empolgou o mundo com o livro. Basta dizer que, na época, em vida dele, assim que foi escrito e publicado, somando as edições dos vários países, deu um milhão de exemplares. E já disse alguém que: como é que a gente poderia se lembrar hoje ou como é que a consciência social da humanidade poderia lembrar de Napoleão III, se ele teve dois polemistas tão formidáveis como Victor Hugo e Marx que acabaram por soterrá-lo? O que importa aqui fundamentalmente é que quando Marx escreve **A Guerra Civil na França** em 1871, ele está escrevendo sobre um evento (a Comuna de Paris) que é conseqüência da queda de Napoleão III, que foi ao poder por conseqüência da revolução de 1848. Isto é um encadeamento cujo ponto genérico fundamental é a *NGR* e ela não foi estudada. Depois d'**A Guerra Civil na França**, só vai haver um outro assunto completamente diverso que são as "Glosas Críticas ao Programa de Gotha": críticas à forma programática pela qual os dois movimentos operários da época se unificavam. Ora, 99% do que Marx redigiu sobre política tem conexão fundamental com a revolução de 1848 {impactante}. Dizer o que Marx pensou ou não politicamente sem esse estudo, é absolutamente impossível. É um atrevimento ao arrepio das precauções mais elementares de uma investigação razoavelmente científica.

Se Marx é um desconhecido, o desconhecimento do seu pensamento político é tão grande que apenas é equiparável ao desconhecimento que se tem da sua filosofia {?}, ou seja {?!}, de sua instauração ontológica {?!}. Em verdade, Marx é um desconhecido total. É impressionante como uma pessoa, que de uma ou de outra forma influi e vem influindo de maneira decisiva, é enterrada todos os dias há um século por centenas de milhares de outras. E como a obra dele é desconhecida! Não se trata de que este ou aquele departamento ou o conjunto dos departamentos da *UFAL* não conhece Marx, mas é o mundo que não conhece Marx.

À parte anterior a 1848 os textos de política também são visíveis. A partir dos escritos de juventude, tomando os **Manuscritos econômico-filosóficos** de 1844 como centro, tentaram contrapor o Marx jovem ao velho, inclusive, o político de fundo filosófico ao mecanicista econômico. Esse é o quadro geral dantesco sobre a situação da política de Marx. Se a gente angula adequadamente o caráter do pensamento do Marx, a gente pode, no entanto, fazer já hoje algumas indicações, algumas afirmações sobre a política dele. Afirmações mais "redondas", mais plenas, só com um longo percurso onde o conjunto dessas investigações, cada pedaço do material isoladamente e depois articuladamente, venha a ser feito. Enquanto não fizermos, nós estaremos sempre transmitindo fórmulas bastante importantes, mas que aguardam investigações posteriores para uma articulação final.

Eu quis enfatizar e talvez, tenha pintado as coisas de uma maneira que leve à seguinte conclusão: nós não sabemos aquilo que o Marx pensou da política. O que já seria muito diferente de dizer que não há uma política, mas não é isto que eu quero dizer. Eu quero mostrar a leviandade despudorada de se afirmar que em Marx não há pensamento político que se possa descobrir. Eu quero mostrar que não é uma questão brasileira, mas é uma questão internacional.

Eu levei muito tempo em busca de bibliografia em torno da *NGR* e aquilo que eu citei é tudo o que existe. Não existe mais nada. Existe sim, um manancial imenso na Alemanha e na França de estudos sobre a revolução de 1848. As revoluções européias de 1848 são o instante final da burguesia enquanto categoria social {?!}, classe social que conduz como ponta do processo social à transformação social. É exatamente no interior dessas revoluções que a burguesia entrega o seu perfil conservador e reacionário. Ela se volta contra a categoria do trabalho e esmaga os trabalhadores. Por exemplo: especialmente em Paris, em junho de 1848, trinta mil trabalhadores foram fuzilados nas ruas. Em vinte anos a ditadura militar brasileira, em sua ferocidade, atingiu da ordem de seis mil pessoas. O ano de 1848 é, em termos de periodização histórica, fundamental; no entanto, isto não e incluído em nenhum programa de ensino de grau médio ou superior.

1848 é o fim da era burguesa, é o fim do momento ascensional da burguesia {?!}, é a perda de possibilidade da produção da subjetividade positiva. A expressão "*a decadência ideológica da burguesia*", tal qual apareceu no Marx e retomada pelo Lukács, é precisamente esta idéia: a partir da metade do século passado, a burguesia não tem mais perspectiva para propor os caminhos da

subjetividade {?!}. Ela perdeu a condição subjetiva para identificar os objetos e propor a sua transformação, porque qualquer identificação ou propositura correta subentendia passar-se para outra perspectiva. A burguesia não pode mais sustentar o seu princípio fundamental ideológico que é a eternidade do capital, porque a luta de classes se explicitou de forma brutal. Ela não pode mais com coerência se auto/iludir, mas ela tem agora que mistificar. O capital mostrou em 1848 que não era eterno, mas que era finito. E não é mais uma questão de interpretação, mas é de evento explicitado. De lá para cá, toda a ciência e toda a filosofia burguesa nitidamente, passam a ser uma forma de propagar apologeticamente com explicações mistificadoras, o próprio sistema e suas dificuldades. Ela não tem mais condição de fazer ciência. Ela, que propôs as bases da ciência contemporânea, perdeu a possibilidade.

Quem é o mais notável por volta de meados do século passado e, com uma certa extensão, que vai levar a alguns outros autores até o fim do século? Não é Augusto Comte? Não é Durkheim ao final da segunda metade? E o que é que propõe Augusto Comte explicitamente? Leia-se os opúsculos de juventude de Comte, ou leis que se tornaram apêndice do seu tratado de política na obra completa. "*Foi ótima a revolução burguesa, pois ela fechou a história. Cesse a revolução. A revolução terminou*". Toda a discussão de lá para cá, é para saber se a revolução terminou ou se ela pode continuar. Esta questão é velha. Em nossos tempos ela foi posta em meados do século passado por Augusto Comte, com a afirmativa clara: acabou a revolução. Mas, Comte ainda não é o último degrau nem o fim do poço. Augusto Comte ainda admite o aperfeiçoamento — progresso é aperfeiçoamento. Hoje é que negam a idéia de progresso, historicidade, evolução. De 1960, para cá. Levi-Strauss [diz uma coisa assim]: "a comunidade indígena é a mesma coisa que a comunidade industrial" {?!}. Nem a mãe dele acreditou nisso. Por mais nefasta que seja a sociedade industrial, ela é muito superior à mais fantástica e linda comunidade indígena.

A Antropologia nunca viveu a não ser como Antropologia Física que é um momento de captura, identificação, estudo e compreensão de utensílios. A Antropologia, minimamente séria, poderia ser o estudo da Economia Política pré/capitalista: os utensílios que levam ao problema da atividade humana, da produção e reprodução de sua existência material. Antropologia Cultural, tal como é feita, é uma ciência cujas origens são o colonialismo. Compreender o negro, o índio, para saber dominá-lo. Quando é que surge a Antropologia? Com os ingleses na sua expansão colonial. Quando é que surge a Sociologia? Com a proposta de Augusto Comte, desenvolvida por Durkheim, de separar o fato social do econômico e tratá-lo como coisa, isto é, entender o objeto como um objeto natural de modo a poder aperfeiçoá-lo. O funcionalismo nasceu aí: manter a estrutura e aperfeiçoar as suas componentes {importante}.

Qual é o fundo da propositura da Sociologia webberiana? Durante a década de '60 houve propostas a nível internacional e no Brasil de juntar Marx e Webber. Para Maurício Tragtenberg, o Marx fez a infraestrutura e o Webber a superestrutura. O negócio é juntá-los porque o tipo ideal é o mesmo que o Marx faz. Não tem ligação nenhuma. A teoria dos modelos tem aí o seu grande exemplo. O tipo ideal é um modelo. Marx não tem a menor aproximidade com *modelo*, que é sempre uma subjetividade organizadora {disparador}.

Toda a política nos últimos vinte e cinco anos proposta teórica e praticamente pelo *CEBRAP*, tem a forte componente webberiana. Fernando Henrique Cardoso é acima de tudo, alguém que expressa isso muito claramente. Como é que se constrói um conceito em Fernando Henrique Cardoso? Por saturação empírica. É muito próximo do tipo ideal, só que mais primário porque no tipo ideal do Webber há uma articulação racional que não se percebe muito bem e que não existe, em verdade, em Fernando Henrique Cardoso. O aperfeiçoamento do sistema é o cerne da questão em Fernando Henrique. A única coisa boa que ele escreveu foi o seu trabalho sobre o escravismo no Brasil. Depois, quando ele propõe a solução social-democrata pelo desenvolvimento de um capitalismo moderno, é Webber. Por que Webber? Porque o capitalismo para Webber é a sociedade tecnicamente racional. Por isso, ela necessita do líder carismático para empolgar valorativamente as massas. Onde estão os líderes carismáticos na cabeça do Fernando Henrique? Nos políticos mineiros. Por isso que ele anda dizendo que (Ulisses, Tancredo, Amaral Peixoto), todos são fantásticos. É fantástico a serenidade como eles captam a intuição do carisma, da figura carismática. E isto foi e vem sendo entendido, como coisa de esquerda neste país.

Fernando Henrique já foi chamado de príncipe da Sociologia brasileira. Ele é um príncipe do reformismo. E este é o pensamento matrizador do *CEBRAP* desde as suas origens, que foi tomado como um pensamento de esquerda. Sim, é a esquerda no universo do capital e não uma proposta para além deste universo {interesante}. Como é que é reduzido o Marx? Da seguinte maneira: ele tem uma proposta da revolução, mas se mostrou um fracasso e o capital se mostrou

eterno; conseqüentemente, estavam certos os revisionistas da *Segunda Internacional* cujo pensamento devemos aperfeiçoar e agora aplicar no Brasil. Isto é a competência, o resto é baixo nível.

Admitamos a hipótese de que a política do Marx é muito parcial, fragmentária, que ele tenha cometido inúmeros equívocos, alguns graves até, por que não? Um gênio também erra. Só um Deus não erraria, mas um Deus não precisa fazer teoria porque ele é auto-consciente, onisciente e dispensa a áspera caminhada de formular a objetividade científica. Então, a questão de pôr a ciência para um Deus não tem sentido. Se posto para os homens, mesmo os mais geniais podem cometer equívocos e além do mais, estão limitados pelas possibilidades dos pontos de vista de sua época. Marx já morreu há mais de cem anos; então, talvez tenha ocorrido algo que o desminta; teremos que reconhecer, inclusive, para continuar o próprio trabalho dele. Essa hipótese é perfeitamente admissível. Se assim é, reexaminemos Marx. Por que não reexaminar Marx? Um cara tão problemático, fragmentário, equivocado, desmentido pela história, no entanto, esta aí enterrado um milhão de vezes e sempre sai da tumba, ou que da tumba derruba os *CEBRAP*(S) da vida. Ele fez coisas muito maiores, do que as grandes instituições de pesquisa e ensino européias e norte/americanas.

Por que então não voltar ao Marx a sério? Por que não retornar aos seus textos? É mais do que natural, especialmente no campo da filosofia, sempre retomar aos autores porque alguns são eternos. Por que hoje em dia, quando a *Analítica* parece que já entregou os pontos e o heideggerianismo e todas as suas variantes já estão na fase declinante, pular de novo para o Kant, saltando sobre Hegel e Marx? É o que está acontecendo nesse momento a nível nacional e internacional. É um retorno a Kant, para estudar não mais a teoria do conhecimento, mas a filosofia política. Preparem-se para um caudal nos próximos anos de encontros e textos sobre Kant. Por que saltar para o século XVIII, deixando sem exame o século XIX? Será que o século XVIII é mais novo do que o XIX? Obviamente que não preciso responder a isso.

Ao irracionalismo dominante, que ninguém sério está mais suportando, quer-se uma volta a um racionalismo, mas o racionalismo tem limites. Ele é um produto e vive no interior do capital. Ele vive os limites da razão possível do capital, em sua gênese e em sua forma retardatária. E a crítica deste racionalismo principia de forma gigantesca em Hegel e culmina na formulação de uma nova apreensão da racionalidade em Marx {muy productivo}. Se há uma volta à razão por que a volta à razão limitada? Porque o momento atual, admite no máximo uma volta à razão limitada e não a uma razão infinita {?!}. Esta questão da razão limitada e infinita tem um sentido muito importante na configuração de filosofia política.

Todos os sistemas de filosofia política desde Platão até Hegel, têm uma coisa em comum independentemente de toda diversidade de que eles são possuídos. Todas as filosofias políticas são um esforço de reflexão no sentido da perfectibilidade do Estado, do poder {interesante}. Não ocorre a nenhum desses grandes pensadores, a não ser como prenúncios pouco importantes, como indicativos, como utopia, a eliminação da dominação. Tanto assim que Platão, mesmo com todos os limites, é genial na formulação da filosofia política {?!}. Não n'a **República** que é apenas um momento do estudo da política enquanto inteligibilidade, ou seja, é o exercício de lógica, respeitados certos pressupostos, para ver como é que seria o Estado perfeito. Das tematizações políticas de Platão, só para efeito de distinção, o mais enfadonho é a **República**. O grande trabalho são **As Leis**. N'a **República** ele estuda o Estado perfeito e em outros diálogos ele estuda os problemas da imperfectibilidade do Estado, digamos assim o ser do perfeito e o ser do imperfeito, mas só n'**As Leis** ele examina, transgredindo todo este equipamento, os Estados reais. É engraçado, o homem cujo ser é a idéia e a verdade, agora passa a examinar o múltiplo e chega à seguinte fórmula: o Estado perfeito é impossível. Por quê? Porque a distribuição da riqueza é desigual.

Alguns calhordas viram nessa tese, de décadas para cá, o início das idéias socialistas. É não compreender nada de coisa nenhuma. Jogam a origem do socialismo em Platão exatamente por causa desta tese: o Estado perfeito é impossível porque a distribuição da riqueza é desigual e a distribuição igual da riqueza é impossível. Por quê? Porque quem tem mais, quem é rico não consentirá entregar, por persuasão, uma parte da riqueza. É ilusório. Ora, se a inteligibilidade é o regente, como é que ela não proporciona uma inteligibilidade no ser empírico, sensível, um comportamento da mesma natureza? Por mais que a idéia da perfeição seja a verdade e a realidade, no sensível ela não se cumpre. E pela violência? Também é impossível. Platão é radicalmente hostil à violência. E ele coloca um preceito que hoje se propaga num nível muito mais baixo: a violência gera violência. A violência gera transferência de um para o outro e mais o

fenômeno da malignidade junto dele. Então, se pela violência eu estou tirando dos ricos, agora quem acumula sou eu; ai virá um terceiro e pode fazer o mesmo comigo e assim infinitamente. Por conseqüência, pela violência não; pela persuasão também, não —é impossível.

Só é possível um Estado perfeito onde a cidade ainda não existe, ou melhor, onde eu vou criar uma nova cidade. Aí ele já descambou para o utópico. Nas velhas cidades existentes (Atenas, Esparta, etc.) não dá para fazer a reforma que perfectibiliza o Estado. Se as cidades novas forem criadas a partir de um paradigma dado por ele, essas poderão ser perfeitas e é a cidade da pobreza edificante. Ele dá até o número de pessoas que podem morar na cidade. E se sobrar gente depois? Se estiver além do número determinado tem que sair para criar uma nova cidade. A riqueza só será distribuída igualitariamente sob o controle rigoroso do Estado. Portanto, a riqueza é má, é preciso evitá-la. Há uma série de outros detalhes.

Aristóteles não vai ser tão tolo neste sentido e vai mostrar que as coisas não são bem assim; porém, ainda terá muita desconfiança à riqueza. Para os filósofos romanos, ao contrário, bom é ser rico porque quem é rico pode ser generoso, tem o que dar e quem é pobre não tem o que oferecer. É este o pensamento filosófico romano: todo o positivo deriva da abundância; quanto mais rico melhor; eu fico porque mais eu posso fazer pelos outros, de modo que o Estado bom é aquele que protege a riqueza e estimula o cidadão a ser rico. Vejam como o cristianismo tem sentido profundo ao surgir como postulação numa sociedade dessa. Eu não esqueci que a coisa vem do oriente e que o oriente estava sob o domínio romano. A idéia de que o cristianismo nasce do escravo e do pobre é clara. A sociedade romana dominante é a sociedade da riqueza, que foi a maior que o mundo conheceu na antigüidade.

E assim será de ponta a ponta a perfectibilização do Estado culminando com Hegel, que é uma razão absoluta que deve penetrar o Estado que vai ganhar as carnes dessa razão formidável e reger o mundo. Se é a razão que deve reger o mundo, tudo bem; agora é a segunda concepção política de Hegel que diz isso, a primeira não diz. O Estado prussiano é o Estado racional. E há uma idéia no Hegel que é a da classe sem classe. A classe que não tem interesses privados, mas é uma classe de interesses públicos: a burocracia. É realmente extraordinário que um pensador do tamanho dele chegue a uma idéia dessa. É o limite burguês. Uma classe que é verdadeiramente um instrumento da razão, esta classe será a cabeça, os braços e as pernas desse Estado, mas é o Estado prussiano.

Nas críticas que Marx faz, a crítica à política, à prática, à razão política é precisamente operar um dos aspectos gigantescos da revolução teórica que ele configura. Em vez de pensar a perfectibilização do Estado, ele declara sucessivamente a impossibilidade do Estado racional e a impossibilidade do homem livre com a presença do Estado. A filosofia política dele é, por conseqüência, não a perfectibilização do Estado, portanto, da dominação, mas a eliminação de toda e qualquer forma de dominação, inclusive, a política {muy impactante}. Inverte a filosofia política radicalmente. Em Marx, se mais não houvesse depois das obras da juventude em relação a esse assunto, mais não precisaria haver para dizer que ele funda uma originalíssima filosofia política (no sentido geral). Ele funda uma reflexão em que a tese central é o rompimento com a filosofia política de Aristóteles a Hegel, que é a perfectibilização do poder. Em Marx, é a concepção da dissolução de toda forma de poder, inclusive, o político, por meio da transformação social que se torna o grande objetivo {de profundas consecuencias}. Sem compreender isso, não dá para compreender a teoria da revolução em Marx e isto não foi compreendido.

Alguns têm colocado que o fim do Estado é a meta; porém, muitos colocam que isto é meramente resquício da fase de anarquista. Ele nunca foi anarquista {?!}. Eu não sei como é que a gente pode manter o resto de alguma coisa que a gente não foi. E por que é que os anarquistas não podem ter algo como verdadeiro? Por que não dizer que os anarquistas viram esse problema de modo totalmente confuso e errado? A concepção do Marx é muito mais rica do que a anarquista. Eu não vejo nenhum problema em reconhecer que os anarquistas deram uma esbarrada, mas eles esbarram ainda como cabeças burguesas {?}. Os anarquistas são burgueses {?!} e o Marx já é um outro tipo de racionalidade.

Não ocorre em todo esse percurso uma inquirição que por todas as razões se justificaria: a de discutir o próprio poder. O que há de pressupor é que a reflexão filosófica, em especial, não pode ser ingênua, mas vejam a ingenuidade que no fundo sustenta toda a reflexão da filosofia política até Hegel. E essa ingenuidade é a não indagação sobre o próprio poder. Tudo funciona, tudo opera como se o poder fosse uma presença irremovível, verdadeiramente insuperável como um fenômeno natural. Não se pode eliminar o ar, a chuva, o vento ou o trovão, assim, entre os

homens tem de haver domínio, dominação, poder dominante e tudo se cifraria em equacionar essa dominação da forma mais justa possível. Não ocorre a toda filosofia política a idéia de que perfeição, racionalidade e justiça são antípodas ao próprio fenômeno do poder. Não ocorre à filosofia política discutir até as raízes a natureza do poder, da dominação. Ela parte sempre de algo irremovível: o poder foi, o poder é, o poder será... Ele tem a perenidade a/histórica de uma pedra. Aí mesmo já a questão da ontologia está colocada {?!}. A questão de conceber este fenômeno em sua a-historicidade.

A forma já deletéria nas últimas décadas é a de conceber que o poder não só é irremovível como é tão difuso, que ele permeia os poros de toda a sociabilidade. E nessa deliqüescência geral, o que acaba por ocorrer é a enfatização do poder fora do lugar onde efetivamente ele está. É a idéia de que o poder político é um poder autônomo acima da sociedade, sendo o órgão ordenador da própria sociedade. Lembrem-se de Hobbes e Locke. O Estado é aquilo que vem para assegurar alguma coisa que a sociedade civil estabelece através do contrato. O contrato é fundamental. Note que isto é muito mais correto do que a concepção foucaultista de um poder difuso, onde o que mais nos sensibiliza na cotidianidade é o poder da cozinha, do leito, da sala de aula, da organização do trabalho e não o poder do trabalho. Onde há falha fundamental disso? É que na divisão entre o público e o privado, o poder público aparece configurado como se ele fosse uma coisa mais distante e, conseqüentemente, menos opressivo. Esta é a tematização de Foucault. O poder sexual, o poder educacional, o poder da medicina —daí a história dos micro/poderes atingirem mais diretamente, arranharem a nossa pele de maneira mais direta e, conseqüentemente, nós vivemos na cotidianidade no micro-poder e não contrapostos ao poder político.

Essa concepção ontologicamente é absurda, porque todo o poder nasce afinal de contas, por circunstâncias inexplicáveis e fortuitas (hábitos, costumes, tradições, etc.). Não há nem sequer a idéia de explicar, mas meramente de constatar na simplicidade do imediato, do empírico. A idéia que vige até hoje é a de que o mais importante do que remodelar o Estado, torná-lo menos imperfeito é secundário face ao Estado do Leste europeu e ao Estado do Ocidente. Em suma, na melhor das hipóteses dessa linha [é que] eles são idênticos ou o do Leste ainda é pior. Tratar-se-ia de lutar contra este poder da imediaticidade. Passa a ser fundamental abolir o domínio da cozinha ou da alcova ou da relação de pais e filhos {?}. Como é que se formaria este aperfeiçoamento? É um aperfeiçoamento meramente da subjetividade. Então, um tipo como Foucault, Castoriadis, Claude Lefort, acabam por ser muito inferiores à tematização de um Platão ou de um Aristóteles.

Em termos das grandes propostas de filosofia política um Platão, um Aristóteles, um Kant e um Hegel são extraordinariamente superiores, em sentido, em consistência e em rigor do que tudo isto que aparece como moderno no pensamento. O moderno não é sempre o mais contemporâneo; aliás, na atualidade o moderno é que é o menos contemporâneo. Bastaria pensar no seguinte: o moderno hoje é a negação da revolução, da atividade prático/crítica. Na essência do mundo contemporâneo, a contemporaneidade é exatamente a atividade prático-crítica, no entanto, o que aparece como moderno é a abolição da reflexão e da prática crítica. O que eu quero mostrar é que se Marx já é a contraposição da linha Platão/Hegel, o contemporâneo hoje não chega ao calcanhar do que tematizaram Platão e Hegel. O pensamento do tipo contemporâneo é um retrocesso, se pensarmos na clivagem de 1848. Neste bojo a filosofia aparece como alguma coisa encerrada numa esfera própria e autônoma, precisamente como deliqüescência deste contexto. Eu não estou dizendo que política e filosofia sejam idênticas. Elas são formas de ideação distintas e rigorosamente deve-se saber distingui-las, mas na sua independência como formas de ideologia que atendem a objetivos humano-sociais determinados, há que compreender que pelos pontos de vista criados em cada época o pensamento político, filosófico, estético tem interconexões. De modo que é realmente infantil o que predomina mundialmente já de um longo tempo para cá, como a desconexão entre filosofia e sociedade .

A sofisticação técnica em filosofia não suprime a necessidade de resoluções decisivas. Em filosofia, é preciso saber discernir muito bem o que é um problema verdadeiro e o que é a complexidade técnica autêntica deste pensamento, o que é a ideologia (no mau sentido do termo) e a tecnicidade em filosofia. Rigor sim, mas não a ideologia (no mau sentido) do rigor {interesante}. O primeiro passo do rigor está em refletir sobre os problemas reais. A filosofia contemporânea fundamentalmente, procura embaraçar as coisas de tal modo que se pensa sobre os seus problemas técnicos. E a filosofia deixa de pensar os problemas que deve realmente

pensar, isto é, o problema real em sua máxima generalidade. Não são os tecnicismos da filosofia política que devem reger a reflexão da filosofia política. E há uma enxurrada de tecnicismos que podem ser colocados que não escapam, no entanto, daquela linha básica que vai de Platão a Hegel e que tem no fundo a idéia da perfectibilização. Se vocês pegarem o mais sofisticado texto contemporâneo desta linha, verão que toda tecnicidade montada continua absolutamente ingênua, porque ela não indaga o poder enquanto poder, a dominação enquanto dominação numa reflexão radicalizante. Nunca é este poder submetido ao crivo da reflexão. Ele é tomado como um pressuposto de realidade ou de idealidade, sem o qual não se pode pensar. E tudo fica resumido às estreitas fronteiras da perfectibilidade do domínio.

Marx é o primeiro a estabelecer uma reflexão sobre o político em que a perfectibilização do poder é rejeitada. Ao contrário, a concepção que é a perfeição do poder ou do Estado é precisamente, a dissolução do poder e do Estado. Como é que isto foi se pondo no Marx? Eu vou ser bem sumário, porque eu fiz um longo itinerário anteriormente dos passos atravessados por Marx na década de '40. Vou aqui relembrar sumariamente para me deter num determinado texto os seguintes pontos:

Nascido no interior do idealismo ativo dos neo/hegelianos sem nunca, no entanto, ter sido um adepto a 100% do idealismo ativo, já na tese doutoral, Marx propõe que, na contemporaneidade do seu tempo, a filosofia tem de se vincular com a política e a tese doutoral estabelece um programa filosófico-político {?}. Qual é esse programa? Levar o idealismo ativo à sua efetivação real pela adoção da perspectiva liberal, da democracia liberal. No momento seguinte, quando ele é redator da **Gazeta Renana**, ele termina por identificar uma inviabilidade da democracia; vir a ser posta pela burguesia alemã. Isto já é fins de 1842 e princípios de 1843. Então, de proponente da fusão da filosofia com a política no programa liberal, Marx avança para o ponto do democrata radical {?}. Que ponto era esse? Que a democracia não mais poderia na Alemanha, ser concebida como produto da revolução burguesa. Que a democracia precisava ser construída, mas ela só seria possível através de duas figuras sociais: os miseráveis, os despossuídos, os pobres, os humildes em conjunto com a consciência teórica radical.

Na **Gazeta Renana** ele tenta executar o programa político que está na tese doutoral e vai avançando. E o programa da tese já é diverso do simples programa político dos neo-hegelianos. Qual era o programa dos neo/hegelianos? Era modernizar o Estado prussiano, fazer passar da monarquia absoluta para a monarquia constitucional. O programa de Marx já configura passos à frente. Ele nunca crê na possibilidade de resolver as questões meramente pela instauração de uma monarquia constitucional. Nesse sentido, inclusive, mostra no caso alemão ao menos que seria impossível e altamente contraditório.

Quando ele se retira da **Gazeta Renana** e redige minar e, conseqüentemente, não a publica em vida, ele contrapõe as teses do Hegel que coloca o Estado como aquela formação que dá unidade à sociedade civil. Marx inverte isto: é "A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel..." que não chega a tera sociedade civil que gera o Estado, não é o Estado que gera a sociedade civil. Hegel levava a reflexão no sentido de mostrar que a questão se resolvia no sentido de tornar o Estado perfeito. Como é que se torna o Estado perfeito para Hegel? Tornando-o racional. O Estado que seja uma encarnação da razão mais alta possível, de uma razão que tornou-se consciência de si própria, da razão absoluta. Qual será a crítica de Marx? O Estado racional é impossível, ou seja, Estado e razão efetiva são incompatíveis, Estado e razão perfeita não constituem uma identidade, mas sim uma desidentidade.

Ao sair da Alemanha depois de se casar, já com este manuscrito incompleto na mão, auto-exilando-se, ele cria uma revista junto com um grupo, particularmente com Arnold Ruge, que era o editor, o animador de uma revista onde os neo/hegelianos publicavam alguns artigos. E esta revista era perseguida; então ele mudava de um estado para outro e criava uma outra. Até que o jovenzinho Marx, recém doutorado, se liga a ele e tenta trazer Feuerbach para essa nova revista combinando agora, autores alemães e franceses. Ele queria que a revista fosse propugnante do novo itinerário pela junção de colaboradores franceses e alemães. Isto ele não consegue e só publica um número no qual aparece "A Crítica à Filosofia do Direito de Hegel –Introdução", onde surge pela primeira vez, a idéia de que a emancipação, a revolução tem de ser através do proletariado. Esta é a categoria social que se incumbe disto. Ao final da **Gazeta Renana** eram os intelectuais lúcidos mais os despojados, a *massa sofrida* —expressão mais próxima da que ele utilizara. Um ano depois, ele estabelece a idéia do proletariado depois de ter afirmado da impossibilidade do Estado vir a ser racional.

No mesmo número ele publica mais um trabalho que é "A Questão Judaica", onde aparece fortemente o público e o privado e a contraposição emancipação política/emancipação social. A partir da polêmica com Bruno Bauer, ele universaliza a questão: a emancipação humana é a universalização da emancipação; são todas as emancipações. Na "Introdução..." de 1843 notamos uma reflexão originalíssima e riquíssima de que a emancipação política na Alemanha é impossível, dada a fragilidade da burguesia liberal alemã, portanto, uma emancipação restrita, particular é impossível, mas só é possível na Alemanha uma emancipação universal pelo proletariado. Se nós juntarmos esses dois textos, vamos ter um conjunto de elementos esparsos que vão gerando um quadro onde o político não é o mais universal, mas é o particular, é o restrito; o social é que é o universal. O público e o privado são produzidos enquanto dissociação derivada da forma de ser da sociedade civil {estimulante}.

Pelas dissensões com Arnold Ruge, os **Anais Franco-Alemães** não prosperam e morrem no lançamento do seu único volume que continha o número um e dois. Neste momento, Marx levará às últimas conseqüências a polêmica com Ruge e isto vem, no entanto, não meramente como uma polêmica entre dois intelectuais. O ponto que leva à ruptura definitiva e pública, se dá a propósito do primeiro evento significativo da luta de classes na Alemanha. É a primeira vez que se coloca na Alemanha um evento do movimento operário.

A Silésia era uma das regiões mais industrializadas da Alemanha e ela vai conhecer uma revolta dos tecelões em 1844. Um evento histórico importante marcadamente para o processo da luta operária na Alemanha. A propósito desta questão, o monarca absoluto emite um pronunciamento ordenando que a caridade se manifeste diante da pobreza dos tecelões. Que tinha ocorrido uma falha grave na caridade. O seu sentimento cristão, monárquico, recomenda vivamente a correção na atitude caritativa. Falhou o cerne do sentimento cristão. Ele, na sua responsabilidade de pai (monarca) que tem por obrigação cuidar de todos os filhos, determina que sejam tomadas providências administrativas de caráter caritativo para resolver este problema.

Ruge escreve um artigo que é publicado num jornal alemão que é editado na França chamado **Avante!** (**Vorwärts!**) e comenta fundamentalmente o seguinte: "*não é o sentimento cristão nem o terror pela revolta que inspiraram o monarca*". O monarca simplesmente, na prudência de uma tradicional política cristã, recorre à solução indicada. Ele não se atemorizou diante da revolta nem são os seus profundos sentimentos, mas ele prosaicamente dá consecução normal a uma política cristã. É que na Alemanha não é possível compreender que uma miséria parcial (da indústria de tecelagem na Silésia) seja um problema de caráter geral. Nem o monarca nem qualquer outro segmento ou individualidade da Alemanha, pode compreender que aquela miséria parcial seja uma questão universal para a Alemanha. E por que é que um alemão ainda não pode compreender isso? Porque a Alemanha não tem espírito político. A Alemanha não é política e não sendo política, ela não compreende a universalidade de questão. Só a política compreende a universalidade.

Vejam que um neo/hegeliano, retendo a idéia da unidade do Estado em sua racionalidade pelo entendimento político, compreende o geral, o universal e o todo das situações, ou seja, Ruge identifica razão política como razão universal —o máximo de razão. Só o Estado, só uma nação política possui este máximo de razão.

Ruge publica esse artigo e o assina "um prussiano". O artigo de Marx como resposta é publicado no mesmo jornal, sendo que este artigo é a sua primeira colaboração. Só haverá uma outra, comentando os procedimentos do monarca e depois cessa.

O **Avante!** (**Vorwärts!**) era um jornal que tinha sido criado por um sujeito hábil, dinâmico e um bocado oportunista para reunir a contribuição de alemães no exílio. Quando Marx vai a Paris, há uma aproximação e ele virá a influir muito no jornal, mas escrever muitíssimo pouco. Tudo o que se publicava derivava de discussões com Marx. Ele tenta nortear, tirar o jornal daquela situação um tanto quanto pastosa e dá-lhe, enfim, direcionamento. Ele gasta muito tempo neste trabalho. O jornal funciona precariamente como um núcleo de reflexão onde Marx é o animador, mas ele jamais teve o controle do jornal {muy interesante}.

A partir de meados da década de '70 do nosso século, começou a ocorrer na França um fenômeno, no campo da pesquisa, que eu vejo com muita satisfação. Investigadores, por enquanto muito pouco conhecidos, estão começando a fazer o que é uma larga tradição no trabalho filosófico ao longo dos séculos: pegar poucos textos, pequeninos textos de um autor, estudá-los em sua unidade e escrever teses sobre eles. Um dos primeiros trabalhos modelares foi feito exatamente, sobre esse jornal. Isto veio numa derivação já da fase de autocrítica do althusserianismo. Parece ser uma espécie de advento pós/althusseriano com uma certa influência

deste clima no sentido de que Althusser na França põe um padrão tecnicamente legítimo para trabalhar, mas as conexões de conteúdo, de orientação são muito variadas. Há um grupo que vem trabalhando lá nesta forma: o sujeito pega um ou dois artigos e faz um livro.

Ran John estudou o **Avante!** Ele é um investigador daquele tipo clássico (o rato de biblioteca), que tem muito pouca coisa publicada. Ele trabalhou, junto com Bert Andréas, numa publicação do *Manifesto* de 1848. Ele vai mostrar como as correntes dos emigrados alemães se juntam nesse jornal, o papel do Marx, etc. Enfim, estão começando a fazer com o Marx o que se vem fazendo milimetricamente com Kant, com Aristóteles, com Platão, com Descartes, etc.

Há uma outra obra que é um estudo sobre dois artigos da **Gazeta Renana**: "O Roubo da Madeira" e um outro artigo da última fase do jornal. E assim vão se pondo estudos realmente detalhados. Vejam que ainda se está na fase inicial (1842-44) da história. Isso ao cabo de um século, vai dar um bom material para se ter uma visão bem integrada e bem segura.

É neste jornal que Marx publica a resposta com o artigo: "Glosas Críticas Marginais ao Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social'". Marx assina e faz uma notinha sintomática: "*Tenho boas razões para declarar que este é o primeiro artigo meu publicado neste jornal*". Ele não quer compromisso com nada que veio antes. Esse artigo é um dos textos de alta relevância na instauração da crítica ontológica {?}. É o mais amplo da crítica da razão política que ele faz. Todos os que vieram antes aparecem elementos disto, mas neste artigo é que vai aparecer o delineamento mais amplo, claramente configurado da reflexão política, da crítica da subjetividade e da objetividade política. Não se trata de um artigo extremamente complexo ou erudito, mas é um artigo no interior de uma polêmica sobre um evento imediato. Claro que sobre o evento imediato pouco ele fala.

Para se ter uma idéia da importância do episódio bastaria lembrar que Heine, um grande poeta alemão daquele momento, publicou um poema intitulado "Os Tecelões Silesianos". É a primeira vez que na Alemanha ocorre um fato ligado à atividade operária. Não pensem em tecelões na fábrica como há muito tempo compreendemos, mas são tecelões a domicílio, ou seja, são tecelões que trabalham em suas casas por tarefas; são operários ainda muito artesãos que residem em suas vilas e não no ambiente criado pelo empresário. Eu não tenho uma reconstrução histórica realizada sobre isso. Como a pesquisa é toda ela fragmentária até o momento é bom lembrar, inclusive, que admitir a importância e a grandeza deste levante foi altamente problemático porque a atitude do rei, por razões muito justificadas, e do Ruge, por capacidade de compreensão, diminuem e acham quase insignificante. O Marx é que vê claramente que é muito importante. O simples fato de que se trata da primeira manifestação de luta dos operários, por si só já traduz a importância do evento. E foi preciso o exército para acabar com aquilo.

Como era que estava a questão do movimento operário fora da Alemanha? Na década de '40 se dá o começo do movimento operário na Inglaterra com os cartistas. Na França, já na década de '30, ocorrem movimentações decorrentes de uma reposição no universo francês que vai irradir de proposituras que derivam do fim do século anterior. Sendo bem específico: a Revolução Francesa de fins do século XVIII, contém na sua franja uma movimentação que começa a se definir de uma perspectiva não da burguesia, mas com a ideologia da burguesia. A figura típica marcante que Marx saúda como o primeiro comunista primitivo é exatamente, aquela que propõe e lidera aquilo que seria, na cabeça dele, a complementação da Revolução Francesa. O que ocorre com a Revolução Francesa? Ela faz a revolução política e nessa franja esse cara, que assumiu o nome de Graco Babeuf, faz a propositura de levar a Revolução Francesa até o fim. A tese de Augusto Comte era que ela havia terminado e para Graco Babeuf ela não terminou. É preciso levar para o campo social o que foi feito no campo político. A igualdade política tem que ter correspondência na igualdade social. Graco Babeuf propõe isto. É o igualitarismo que nasce.

Graco Babeuf escreveu pouco e pobremente; aliás, Marx repele violentamente de forma bastante malcriada a idéia de que Graco Babeuf tenha sido o precursor do pensamento socialista, comunista. Ele manifesta respeito e reconhecimento enquanto prático, mas não enquanto teórico. A coragem de Marx ao dizer uma coisa dessa, pode ser medida pela covardia de qualquer intelectual brasileiro hoje, de fazer a crítica a qualquer coisa que ocorra, por mais que ela seja.

Graco Babeuf propõe a revolta dos iguais e a concepção de revolução dele é a do golpe. Um pequeno grupo atilado, de surpresa toma o poder e a partir do momento que toma o poder e proclama o que vai fazer, as massas aderem. É essa a concepção. Então, eles são conspirativos e golpistas. Graco Babeuf prepara a revolta; obviamente uns poucos policiais penetram e são todos presos antes de irem à luta. Graco Babeuf é executado na forca.

O blanquismo é uma retomada mais sofisticada, mas, fundamentalmente, da mesma natureza do igualitarismo de Babeuf. E o Blanqui estará na Comuna de Paris em 1871 também. Com a publicação dessa obra e a fermentação na década de '30, haverá uma movimentação na França muito próxima às características do movimento de Babeuf. São entidades conspirativas, golpistas, etc., e uma delas é precisamente uma organização na França de emigrados alemães. Cria-se uma entidade colada na associação do Blanqui, só de alemães. Acompanham Blanqui num golpe e se arrebentam junto com ele. Eles têm que sair de Paris e vão a Londres. Em Londres, acaba por se firmar, depois de várias clivagens, uma entidade que é aquela para a qual o Marx e o Engels serão convidados, a *Liga dos Justos*. É a *Liga dos Justos* que sofrerá, por influência de Marx e Engels em 1847, a transformação na *Liga dos Comunistas* em nome da qual é lançado "O Manifesto Comunista" de 1848. Esse é o percurso.

A revolta da Silésia, portanto, só em 1844 mostra que na Alemanha ela vem ao menos, da ordem de quinze a vinte anos depois do que na França e na Inglaterra. Se a gente pensar que lá não houve revolução burguesa, nada como 1789, não houve nada do tipo Babeuf.

Vamos entrar nas "Glosas Marginais...". Lembrando antes duas coisas: 1) que nas "Glosas Marginais..." é que se encontra um conjunto de argumentos, de teses e formulações que permitem falar numa concepção negativa da política; 2) é bom observar que ao falar em concepção negativa da política, que é alguma coisa de radicalmente novo, no entanto, este radicalmente novo não deixa de ter, no próprio Estado liberal, um remoto elemento de conexão. Por quê? O Estado liberal é também entendido como uma concepção negativa do Estado, porque sua característica é também a de não ter fins próprios. O Estado liberal não atende a fins dele, mas atende a fins da sociedade civil. Ele deve ser o guardião da sociedade civil. Então, neste sentido, ele não tem fim próprio {muy intenso}. É um germe remoto que liga à concepção de Marx. Mas vejam como Marx é uma imensa generalização disso. Porque não é só o Estado que não tem fins próprios. A concepção negativa da política é mostrar que a política não tem fins próprios, ou melhor, que os fins próprios da política são limitados. Os fins da política não são os fins universais. A política tal qual é afirmada, ela tem fim próprio, entendido como a identidade do universal, mas que em realidade, a política não é o universal.

É sempre interessante ser capaz de mostrar que uma idéia do Marx não é um estalo de Vieira. Que existe alguma coisa que pode ser um ponto de partida. Que uma reflexão é sempre provocada por um ente da objetividade. Há muitos na concepção negativa da política. Mas é importante em relação ao Estado liberal. Por que o Estado liberal? Porque é o mais avançado. Não vou falar do Estado do absolutismo, da monarquia absoluta. Pela caracterização do Ruge a monarquia absoluta não faz política. Não é verdadeiramente político um Estado monárquico absolutista. Se é o monarca que encerra em si a razão e o direito a estabelecer a lei, porque ele está baseado no direito divino, onde é que está a política? Não existe política nesse Estado {productivo}. Não há uma razão que se faz, que se põe. É a encarnação do monarca que é isto.

O Estado liberal pode ser entendido numa concepção negativa do Estado, porque ele não tem fins próprios. Ele deve atender e assegurar os fins da sociedade civil, ou seja, no sentido clássico, assegurar a propriedade. Sem consentimento da sociedade civil, de qualquer proprietário em particular e isoladamente, ele não pode ser destituído nem da menor fração da sua propriedade. O Estado liberal, portanto, atende à segurança da propriedade, do seu proprietário. Daí a idéia até hoje: quanto menor a intervenção do Estado, melhor é o Estado. Leia-se o que está sendo dito no Brasil. O Estado que saia da economia. O intervencionismo está prejudicando a sociedade civil. O que é a sociedade civil? É o mercado {disparador}. Como intervir? Esse intervencionismo é que gera o descalabro. Não tem direito. Estado proprietário! Pior ainda. Está tomando a propriedade que deveria ser dos membros da sociedade civil. Um Estado proprietário é um Estado usurpador. Leiam os artigos do Maksoud na **Visão**. É esta a colocação. Um Estado que usurpa a propriedade é um Estado socialista. Quando eles falam que o Estado no Brasil está comunizando a sociedade, ele está tomando a propriedade. Socialismo para eles, espelhados no Leste europeu, é a propriedade do Estado. Se a propriedade é minha, é democracia liberal; se a propriedade é do Estado, é socialismo. Como é que eles desdobram? A propriedade privada gera um Estado disciplinado, circunscrito, liberal, então, ele transmite os direitos também a todos. O Estado que tenha propriedade é totalitário. Este é o esqueminha; o resto é papagaiada. Democracia está necessariamente colada à propriedade privada. Propriedade estatal nega a democracia pela base.

A concepção negativa do político no Marx, não é a repetição ou a mera ampliação desta concepção negativa do Estado liberal. O Estado liberal é que é uma concepção negativa. Mas eu

estou falando de uma concepção negativa da política, não apenas do Estado. Uma concepção negativa da inteligência, da razão política. A razão política é limitada.

Para o Ruge, a Alemanha não compreende o episódio da Silésia porque não tem razão política, isto é, razão universal. Marx dirá: a razão política não é universal, mas é parcial. Então, é uma transfiguração dessa idéia.

Em suma, a concepção negativa do Estado liberal é um grânulo remoto da negatividade geral que o Marx estabelece. A política também não tem fim próprio, pensa ele. Mas o que se mostra na realidade, é que só a política tem fim próprio. E isto é a desgraça. No Estado liberal apenas quem fixa os fins são os próprios indivíduos. O Estado os vigia para impedir que cheguem a conflitos. Portanto, ele é um instrumento protetor, não dos indivíduos, mas da propriedade dos indivíduos.

Com a revolta da Silésia, um jornal francês chamado *A Reforma* havia publicado uma notícia a respeito e também, interpretado o edital do monarca prussiano. E Ruge começa o seu artigo analisando a opinião do jornal. *A Reforma* tinha dito que o terror e o sentimento do rei é que tinham inspirado a sua manifestação. *A Reforma* também diz, segundo o Ruge, que pressente nesse documento (do monarca) grandes reformas que estariam se preparando para a sociedade burguesa.

O que é que o Ruge afirma? Que o rei e a sociedade alemã ainda não pressentem a reforma do país. Nem a revolta da Silésia suscitara o sentimento de uma reforma em gestação. Porque na Alemanha, país pouco político, a miséria parcial das regiões industriais não é percebida como uma questão de interesse geral. Por isso é que o rei considera como uma falha da administração, da caridade ou da beneficência, os acontecimentos. Falhou a administração, a caridade, a beneficência e o evento se deu; enfim, os pobres não foram tratados com a devida caridade.

Uma prova para o Ruge é que os poucos soldados foram suficientes para enfrentar o que ele chama de "*fracos tecelões da Silésia*".

"*A destruição de fábricas e máquinas não suscitou nenhum terror no rei e nas autoridades*". Em suma, o Estado monárquico não tremeu diante deste advento inaugural da luta operária.

Que não foi o sentimento religioso que ditou o decreto do rei. Que a manifestação do rei é uma expressão tranqüila, modesta, sóbria, da política cristã. Se há problemas de miséria, quem pode resolver? A administração? O Estado? Não. Que miséria pode resistir à infinitude contida na disposição dos corações cristãos? Nada de mal pode resistir ao infinito bem que é o sentimento cristão no coração alemão. Isto obviamente, dissolve todos os problemas. Pobreza e crime são grandes males sem dúvida. Mas o que é que pode curar esses problemas? A união dos cristãos.

O Marx nega que a necessidade que eles sentiram de empregar os soldados na repressão, não tenha terrificado. Ao contrário, num país como a Alemanha, ter que conter um movimento parcial necessitando do emprego de força militar, aterrorizou o monarca. Mas, diz Marx, os tecelões venceram a primeira batalha com o exército. Para serem esmagados, foi mobilizada posteriormente uma tropa reforçada.

Notem, a Alemanha aquele atraso pré/industrial, etc., mas o Marx vai mais longe. Ele corre imediatamente para uma visão na Inglaterra e na França e conclui dizendo que face à sublevação dos operários ingleses, a revolta da Silésia é forte. Ao contrário do que o Ruge diz em face do que está acontecendo na França, que é o país político por excelência ou pelo menos, um país claramente político, com uma movimentação popular de mais de vinte anos, secularmente revolucionária, a revolta dos tecelões é muito mais forte do que aquilo que os operários franceses andam fazendo.

Para o Marx, chamo a atenção agora explicitamente, a análise de um fato no primeiro momento, em termos de estabelecer os seus fundamentos básicos de existência, não é uma comparação apenas num contexto, mas no contexto mais amplo, mais característico do mesmo fenômeno. Ele imediatamente faz a comparação com algo do mesmo gênero fora de fronteira.

De qualquer maneira, a revolta da Silésia é forte. Não apenas porque a Alemanha é débil em termos de movimentação social de construção do capitalismo industrial, mas, comparativamente aos movimentos ingleses. É o cartismo que ele está denunciando. O cartismo, apesar de toda uma movimentação, sempre se manteve na atitude de fazer pedidos. O cartismo é a movimentação operária inglesa da década de '40, a primeira realmente de forte significado, que sempre procede na máxima passividade apresentando cartas de reivindicação. Ela solicita em estilo parlamentar. O movimento operário inglês nunca se pôs em dimensão revolucionária.

Notem o contraste que ele está fazendo. No primeiro movimento alemão, os operários se põem revolucionariamente.

Então, face ao atraso da industrialização alemã e ao que é o movimento na Inglaterra, a Silésia é forte. E Marx anuncia a tese que ele vai defender: "*É pela relação geral da política com as taras sociais, que explicaremos porque a revolta dos tecelões não podia provocar no rei um* '*terror*' *especial*". Ruge dizia que o rei não ficou aterrorizado. Para Marx, o rei não ficou (notem o problema da concreção, da especificação) pelo seguinte: "*A revolta dos tecelões não visava diretamente o rei da Prússia, mas a burguesia*". É bom lembrar que no quadro alemão, burguesia e coroa não estão convivendo nem num conflito total, nem numa harmonia total. A coroa não se identifica com a burguesia, mas tem a burguesia como uma das categorias sociais subordinadas. "*Enquanto aristocrata e monarca absoluto, o rei da Prússia não pode gostar da burguesia; menos ainda pode aterrorizar-se se a sua submissão (da burguesia ao monarca) e a sua impotência venham acrescidas de relações tensas e difíceis com o proletariado*". Este Estado é o Estado absolutista que não pode gostar da burguesia e fica feliz se a submissão da burguesia a ele, estiver acompanhada de dificuldades dela com o proletariado. "Enquanto eles brigam, para mim é mais tranqüilo".

O Ruge se atrapalha todo dizendo que o decreto não se baseia no sentimento profundo, mas é uma política cristã. Um rolo especulativo. Marx denuncia isto dizendo: para Ruge o decreto não emana do sentimento religioso, mas provém do sentimento religioso. Que diabo de cérebro é esse? É um cérebro pouco lógico. Não sendo lógico, não pode compreender os movimentos sociais. Uma investigação não racional dos movimentos sociais é impossível. Negando tudo o que está sendo dito hoje em dia. É a razão que compreende. Sem a racionalidade é impossível compreender as entificações sociais no seu pôr-se e repôr-se. Mas Ruge, segundo Marx, não distingue as categorias sociais. Ele mistura tudo na expressão "sociedade alemã". Ele não distingue governo, burguesia, imprensa, trabalhadores. Para Ruge, tudo isto é a sociedade alemã. Vejam, novamente a abstração clivada em seus específicos.

E conclui essa descrição analítica rápida dizendo: "*O* '*prussiano*' *explica essa concepção absurda da miséria pela particularidade de um pais não-político*", isto é, a miséria é decorrente da falta de beneficência.

O que é que ele (Marx) faz? Novamente, ele não fica especulando idéia, as idéias desdobram-se com grandeza, com muita sutileza, mas sempre a partir de algo. Eu estou de propósito insistindo na dimensão ontológica {?}. E Marx então diz: "*Todos vão consentir que a Inglaterra é um país eminentemente político. Ninguém recusará isso. E a Inglaterra é um país de vasto pauperismo. A própria palavra* pauperismo*, diz Marx, é uma criação inglesa. Observar a Inglaterra* (objeto) *é, portanto, realizar a mais segura experiência para conhecer a relação de um país político com o pauperismo*". É como se ele dissesse: Ruge, você está falando exatamente o contrário do que as coisas são! Olha a explicação especulativa do Ruge. A Alemanha não é um país político, portanto, ela não pode conceber a miséria como um problema universal, apenas particular e que se resolve pela prática da caridade.

Agora ele vai mostrar que a preocupação com o pauperismo na Inglaterra tem séculos. Vejam a ontologia de base {?} para efeito da análise de um evento, recorrendo à história como ponto de partida. Não especulando. E ao mesmo tempo, ele diz: sem razão, sem lógica, sem elaboração racional não é possível compreender os fenômenos sociais. Então, é olhar a história racionalmente, imanentemente, na sua factualidade, que gera a possibilidade da identidade conceitual e não meramente da sua empiricidade.

De modo que a Inglaterra é o lugar preferencial para ver como é que se dá a relação de um país político com o pauperismo. E ele justifica essa afirmação: "*Na Inglaterra a miséria dos operários não é parcial (não é localizada neste ou naquele bolsão industrial), mas é universal; não se limita às regiões industriais, mas se estende às regiões rurais*". O capitalismo no campo, na Inglaterra, vinha se colocando há muito tempo. Durante todo o processo de capitalismo na Inglaterra se dá uma conjugação muito harmônica entre cidade e campo (a lã e a tecelagem). A produção de alimentos diminui e os proprietários da terra lutam para que não possam se importar trigo pelas relações comerciais que eles têm do outro lado. Conseqüentemente, o preço do cereal sobe, o salário é baixo, a fome se implanta no campo e na cidade. E, feita esta figura (objetividade), ele pergunta: "*Como os ingleses concebem o pauperismo?*" (subjetividade). Os *whigs* são os liberais; os *tories* são os que detêm o monopólio, os conservadores. Para o *tory*, todo o mal (o pauperismo) provém da indústria levada ao extremo. Para o *whig*, todo o mal provém do monopólio da terra.

Vejam, conservadores e liberais, *tories* e *whigs*, são posições políticas. Que ele imediatamente mostra, ligados ao monopólio da terra e a detenção da indústria, o choque entre cidade e campo.

No desenvolvimento um começa a bater no outro. Os partidos políticos (conservador e liberal) são razões parciais. O mal provém do outro, não de mim. E ele é explícito: "*Nenhum dos partidos encontra o motivo na política em geral, pelo contrário, cada um deles o encontra na política do partido adversário; mas ambos os partidos não sonham sequer com uma reforma da sociedade*". Lindo isso! Esta frase derruba a razão política. Está nitidamente caracterizada a razão política como razão limitada. Nenhum dos dois é capaz de ver que eles são partes de um todo social e como partidos, cada partido identifica o mal no partido adversário.

O que é o Centrão? É um verdadeiro partido de um dado ponto. Não importa a legenda onde os caras estão ligados, na hora decisiva o partido surge. Depois, por razões meramente eleitorais, ele se dissolve. Aí o pessoal vem e diz: "*não têm consistência os partidos políticos brasileiros*". Mas não têm por quê? Porque as categorias sociais no Brasil não podem nunca apresentar a sua parcialidade como uma universalidade. Qual é a proposta da burguesia industrial brasileira em termos de se corresponder harmoniosamente pelo menos, ao nível do projeto ao conjunto social? Nenhum! Ela não tem projeto nem para ela mesma. Ela depende do capital burguês financeiro exterior. E ela tem que fazer conciliação com o *subcapitalismo* {muy, muy estimulante}. E ela tem que ficar maneirando face à pressão que vem de baixo que são trabalhadores da cidade e do campo. Qual é o projeto dela? A burguesia brasileira não pode nem ser parte. A mesma coisa é com os proprietários da terra. A *UDR* surge explicitamente como expressão parcial. Ela não consegue se apresentar nunca como um universal. E está surgindo agora o complemento urbano da *UDR*: o *Movimento Democrático Urbano* (*MDU*). Mas, notem que não conseguem botar isso num saco só. Em determinados momentos, isto se junta e na coação parlamentar da constituinte isto apareceu sob a forma Centrão. A força do objeto, da objetividade caminha ao arrepio das subjetividades não configuradas. Agora a questão é: por que é que a subjetividade não se configura? Porque esta objetividade não alimenta uma subjetividade integrada.

Qual é a proposta da perspectiva dos proprietários, dos latifundiários, dos pecuaristas que pode ser uma proposta universal para a sociedade brasileira? Eles não conseguem nem articular uma universalidade parcial de campo e cidade, de terra, gado e indústria.

O que é o partido? É a subjetividade organizada {?}. Ele tem que ter a possibilidade do propor-se. Jamais existirão partidos no Brasil da perspectiva do capital consistentes, porque nenhum deles pode se propor. O capital verdadeiro no Brasil é incompleto e incompletável. A sua proposta é sempre uma proposta estreita, diretamente ligada a ele. Por isso é que surge, como complemento vago, a política de "tudo pelo social". Que hoje tem esse nome e já teve trezentos outros. O que é "tudo pelo social"? É o atendimento ao pauperismo. É exatamente o atendimento administrativo ao pauperismo.

A burguesia, desde o seu surgimento, se defrontou com aquilo que ela mesma cria, sabendo que não pode ficar exatamente como está; aliás, é antieconômico aquele nível. A burguesia não é indiferente ao pauperismo. Ela simplesmente não tem condições de resolvê-lo. Na fase imperialista, isto foi possível porque alguns poucos países de ponta absorvem a riqueza do resto do mundo e transferem o pauperismo e as contradições para a periferia. Por isso que a revolução mundial acabou partindo da periferia e não levou ao socialismo. Rompeu pela Rússia. Foi uma tragédia histórica, mas um fato. E inverteu todo o processo com isso. O socialismo era previsto por Marx a partir dos países de ponta de extrema riqueza, com alta tradição política, que arrastariam o resto do mundo {?!}. Leiam o último subtítulo da primeira parte d'**A Ideologia Alemã**. Comunismo não pode nascer da miséria. "*Com a carência recomeça novamente a luta pelo necessário e toda imundície anterior é restabelecida*" {sugestivo}. O problema se tornou extremamente complicado na medida em que a revolução de um grande país não se deu no século XIX, e o imperialismo se antecipou e jogou todo o problema para a periferia e a periferia não pode ultrapassar o capital.

Só uma sociedade altamente industrializada, com uma consciência cultural altamente elaborada, com uma forte tradição de luta, pode levar ao socialismo. Lenin e todos os dirigentes comandantes da Revolução Russa sabiam disso e estavam aterrorizados. E esperaram durante quatro ou cinco anos uma revolução na Europa, especialmente na Alemanha, para salvar o quadro russo. E ela não aconteceu. Toda a política de Lenin, Trotsky, de '17 a '22 é a expectativa da revolução de um país desenvolvido. Lenin concebia a Revolução Russa meramente como a espoleta política que deflagraria a revolução social na Europa desenvolvida. E isso não aconteceu.

Naquele momento na Rússia, então, não era o caso de fazer a revolução? Era. Por quê? Você não escolhe especulativamente isto. A situação russa era a seguinte: não era possível de-

senvolver na direção do capitalismo verdadeiro. Isto gerava uma miséria secular do "servo de gleba" (o campesinato). Segundo, a Primeira Guerra Mundial leva a Rússia a entrar com tudo. A palavra de ordem que mobilizou a massa russa foi paz e terra. É uma loucura você prometer terra na hora que você vai superar o capital {?!}. Essa loucura teve que ser praticada. Reforma agrária, no sentido de distribuir terra, não tem nada a ver com socialismo {?!}. O Lenin sabia disso. A *NEP* é uma volta a formas de tipo capitalista de produção para poder salvar a desgraça que estava lá. Então, o Lenin admitiu o capital privado inclusive estrangeiro sob formas de empresas associadas a dirigentes soviéticos. A *NEP* é um problema. Tudo se torna problema a partir de tentar superar o capital pela miséria. Mas, seria uma loucura não fazer a revolução porque não fazer a revolução era esperar o capitalismo desenvolver. Mas o capitalismo não ia se desenvolver. É o caso brasileiro. O pessoal (os mais bem intencionados) está esperando o capitalismo aqui se tornar lindo. Mas, o capitalismo aqui não pode se tornar lindo. Esse é o dilema.

A revolução socialista não é a revolução dos desesperados. Desesperado não faz revolução, nem história. Marx coloca em termos de um país onde possa haver o máximo de riqueza, num momento histórico dado, e ao mesmo tempo possa ser produzida uma grande miséria. Esta grande miséria não significa uma coisa absoluta, em termos de semianimal, que é um produto de gerações de famélicos. Este sujeito é um cara que é subornado tranqüilamente por uma cesta de alimentos. Rigorosamente compreensível. Ser pobre não é ser pobre de espírito, não ter consciência, não estar implicando uma miserabilidade que desossa. É uma miséria relativa. E o miserável dos miseráveis, o lumpem, o desclassado que não é nem proletário, este é o pior tipo {?!}. Este se vende na hora. Este, em 1848 e ao longo das décadas seguintes, se vendeu a todos os governos reacionários. A história mostrou isso já muitas vezes. É a classe operária, é o proletariado. Eu hoje diria: é a perspectiva do trabalho. Consciente e organizado, este faz, este pode fazer a revolução.

É pela perspectiva do trabalho que se põe no Brasil até mesmo a simples democracia formal. Nem coloco ainda a questão do socialismo. O socialismo tem que ser posto na linha do horizonte. É preciso saber afinal qual é o passo seguinte, ainda que bem distante no tempo. Essa análise não leva a nenhum imobilismo. Mas não leva ao voluntarismo mequetrefe que tem caracterizado o país há mais de cinqüenta anos. "Precisamos fazer alguma coisa". "Vamos eleger vereador, deputado, vamos fazer a constituinte, vamos conquistar a democracia". Não tenho nada contra a democracia, mas para conquistar a democracia há um caminho. Não são ene caminhos.

No, Brasil não há como uma democracia efetiva se colocar pela perspectiva dos proprietários. Porque os proprietários no Brasil constituem um capital incompleto e atrófico como classe. Ele não tem proposta integrada. Porque ele depende do capital lá de fora e de uma segunda conciliação com as partes subcapitalistas do país, especialmente as do campo. A burguesia brasileira nunca será de ponta. Para ser de ponta ela precisaria poder concorrer com a burguesia americana, francesa, japonesa e se contrapor a elas. Ganhar a sua autonomia.

Esta democracia poderia vir a abrir um canal, que num processo de luta dos trabalhadores, na síntese disto, chegasse à democracia. É contra a burguesia mais alta que a democracia no Brasil se põe. Porque pelos seus limites ela é autocrática, quer dizer, ela rege a partir de si e não do conjunto social. Portanto, a soberania popular é impossível.

A perspectiva do trabalho é que põe a democracia. Sabendo que ele é que realiza tarefas que a burguesia não pode realizar. Reforma agrária é tarefa da burguesia {?!}. A burguesia com a Revolução Francesa em três semanas deu terra aos camponeses franceses que se tornaram seu aliado. No Brasil, por exemplo, se converte em tarefa da esquerda porque a burguesia não chega sequer a este aspecto. E para a perspectiva do trabalho a questão do campo não é distribuir pedaços de terra. Pode-se fazer isso em certos momentos, na medida que certas tradições foram se formando em alguns bolsões menos importantes em termos de produção. O importante, seria propor empresas sociais altamente exemplares do ponto de vista tecnológico e de pagamento de salários. Não inventar uma massa de camponeses porque no Brasil não têm e nunca teve em realidade. Tem camponês no sentido muito minoritário.

Essa democracia do trabalho levaria ao socialismo? Na minha concepção não como desdobramento linear. Essa tese minha é da seguinte forma: na imediaticidade, nós teríamos essa transição e uma futura transição para além do capital. É a tese da dupla transição. O que não quer dizer que a primeira vai se efetuar. Agora, tanto mais gravosa para as massas será a segunda, se a primeira não for realizada. Porque vai ser feito na marra. O homem cordial brasileiro vai cordialmente verter rios e oceanos de sangue. A primeira é uma transição contingente, aquilo que

eu consigo imaginar como algo possível para escapar do guante da lógica do capital sem destruir o capitalismo, sem destruir o capital.

A razão do mal não está na política em-si, mas na política do outro partido. Esta é a compreensão política do pauperismo entre os ingleses. E Marx prossegue na análise da subjetividade. Agora a nível do científico {?!}. Diz ele: "*A expressão mais rigorosa da compreensão inglesa do pauperismo está na Economia Política, ou seja, o reflexo científico das condições econômicas da Inglaterra*". E aí ele faz uma crítica: que a Economia Política inglesa, apesar de todas as suas virtudes, é inspirada em ideais do Bacon. E como tal, ela está aos limites desta propositura, seja em termos de ver a realidade muito topicamente, seja em termos de imaginar uma ciência "neutra". Conseqüentemente, dentro desses limites, a Economia Política (aquela que tem a produção regida pelo capital como lei natural) não consegue compreender o pauperismo como lei natural, eterna.

"*Assim, por exemplo, o doutor Kay no seu opúsculo 'Medidas recentes para a promoção da educação na Inglaterra' reduz tudo à educação negligenciada*". Pauperismo é produto da educação negligenciada. Isto é escrito em 1843/44 na Inglaterra. O capital no Brasil repete, na objetividade e na subjetividade, bisonhamente lições já realizadas. Ao capital no Brasil nunca foi dado uma verdadeira lição. Ele simplesmente fica no exercício bisonho do recruta. É possível nos aspectos fundamentais ver na subjetividade brasileira do capital repetições meramente bisonhas do que foi algo autêntico, no bem ou no mal; no capital há cem ou cento e cinqüenta anos lá fora.

Esse Dr. Kay diz o seguinte: "*Por falta de educação, de fato, o operário não compreende 'as leis naturais do comércio', leis que o precipita fatalmente ao pauperismo*". É a subjetividade não adequada do operário que o precipita na miséria. Por isso ele se revolta. Por conseqüência, a insurgência operária pode "*afetar a prosperidade das manufaturas inglesas e do comércio inglês, abalar a confiança recíproca entre os homens de negócios, diminuir a estabilidade das instituições políticas sociais*". Essas são linhas do Dr. Kay, mas cabem na boca de qualquer um, do Delfim ao Sarney. Só que hoje a questão social, no fundo, é vista do mesmo modo. Só que a pressão mundial de baixo são 150 anos, então, tudo pelo social. Que é simplesmente o assistencialismo.

"*Mas,* diz Marx*, se a burguesia da Alemanha não política é incapaz de saber do porte universal de uma miséria parcial, a burguesia da Inglaterra política, sabe, por outro lado, entender erroneamente, o significado de uma miséria universal* [...]"

Ruge também havia argumentado que o Estado não político lança mão da administração e da beneficência, do assistencialismo, para resolver o problema da miséria. Marx responde: "*a Inglaterra é o único país onde há uma ação política em larga escala contra o pauperismo*". Desde o reinado de Elisabeth (século XVII). "*Na obrigação para as paróquias de socorrerem os seus trabalhadores, no imposto para os pobres, na beneficência legal. Essa legislação —a assistência por via administrativa— durou dois séculos*". E é o Estado eminentemente político. É absolutamente imprescindível num país capitalista o assistencialismo; daí é que surgiu em época bem mais recente o assistente social. O que é o assistente social? É o instrumento da tentativa de enfrentar o pauperismo no interior do capital por via administrativa. E não há escapatória; para isso em termos do assistente social. O assistente social é isso e não pode ser outra coisa a não ser na ilusão subjetiva que ele vai aproveitar; tudo bem. Ele que tente. Mas, como ciência ele inexiste. É uma técnica administrativa de enfrentar o pauperismo no interior do capital, como medida necessária para preservar o próprio capital.

Ainda falando da Inglaterra, ele fala da Emenda Parlamentar de 1834; às leis sobre os pobres, que explica o pauperismo pela deficiência da administração. E implementa um complexo paroquial administrativo que se transforma num verdadeiro "ministério do pauperismo". Com uma soma em dinheiro absorvida quase igual à soma do custo da administração militar da França. O Sayad pensa exatamente como o Parlamento inglês de 1843. E vejam o conservantismo do nosso governo atual, que Sayad não pode resistir. Sayad é demasiadamente avançado. Dá para entender agora porque "tudo pelo social" é manipulatório? O Estado não tem que garantir a propriedade? O pauperismo não põe em perigo a propriedade? Ao menos não põe em perigo no sentido de transformar os pauperizados em ladrões? É mais barato dar leite e pão do que construir cadeias. O capital desembolsa menos. A obrigação social do Estado é fundamental, por quê? Porque assim ele preserva a propriedade. Saúde, educação, transporte não são meios de produção material, são formas de construir a força de trabalho futura, preservar a atual e impedi-la de se converter em perigo à propriedade. É que nem colocar os pobres numa jaula, alimentá-los e ainda achar graça quando o pobre levanta a patinha. Isso é a assistência social. O que são as "frentes de trabalho" no nordeste? Exatamente isto. Imagina se a multidão começa a atravessar as

fronteiras de Sergipe, Bahia...; vai começar a arrebentar os supermercados. Fixá-la à terra e deixá-la longe do supermercado.

Esse tal ministério do pauperismo chegou a criar quinhentas administrações regionais para administrar o pauperismo. Isso em 1834. É antes da movimentação cartista. E antes de qualquer explosão minimamente ordenada. No mínimo com doze funcionários cada uma. O que dá um exercito de seis mil assistentes sociais em 1834 na Inglaterra. Com uma verba quase igual ao orçamento militar francês da época.

Quando o Parlamento procedeu deste modo, qual foi a inteligibilidade, qual foi a formação subjetiva que ele teve? Diz o Marx: "*Ele acreditou que a principal causa do agudo estado do pauperismo eram as leis sobre os pobres*"; era um problema jurídico. As leis sobre os pobres são tão antigas e superadas, então, vamos modernizar. Modernizemos com muito dinheiro, muita gente e muito trabalho. Ao lado disso há, no entanto, também a caridade, "a assistência, o meio legal contra o mal social". Então, há a tese de Malthus nisso. Malthus é a preocupação de caráter científico {?!} para explicar o pauperismo. Qual é a explicação de Malthus? Que o pauperismo seria uma lei eterna da natureza. Este é o Maluf da época, a direita exacerbada. Para ele: "*uma vez que a população tende a superar incessantemente os meios de subsistência, a beneficência é uma loucura porque ela é um incitamento público à miséria*". Não era há poucos anos atrás a posição do Reagan contra as leis de proteção social nos Estados Unidos? Reagan estava procedendo malthusianamente. A beneficência, a caridade, segundo Malthus, incentiva a miséria pelo seguinte: um miserável ao receber os resultados da beneficência legal constituída resolveu o seu problema de sobrevivência. Ele não fará nada para sair da miserabilidade, isto é, ele não vai tomar a iniciativa de trabalhar. Ou seja, diz Marx, "*essa filantrópica teoria (a de Malthus) o parlamento inglês agrega a opinião de que o pauperismo seja a miséria da qual os próprios trabalhadores têm culpa, e que isso não se deva prevenir como uma desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito*". O desdobramento da ideação malthusiana é isto.

O que é que vai acontecer num dado momento em que são adotadas medidas nessa direção? São criadas na Inglaterra as chamadas *workhomes*, isto é, casas do trabalho, "*cuja organização interna desencoraja os miseráveis de procurar a fuga contra a morte pela fome. Nas* workhomes *a caridade se combina com a vingança da burguesia contra o miserável que recorre à sua caridade*". O cara que precisa de caridade é um sujeito inútil para o capital. Antes estivesse morto. Ele não produz, mas só consome aquilo que ele não adquire. Ele é um estorvo para os "homens de bem".

Em suma, diz Marx, "*a Inglaterra tentou, portanto, em primeiro lugar acabar com o pauperismo pela beneficência e com medidas administrativas. Ela viu em seguida no crescimento progressivo do pauperismo não a conseqüência necessária da indústria moderna, mas antes o resultado das leis inglesas para os pobres. Ela concebeu a miséria universal unicamente como uma particularidade da legislação inglesa. O que recentemente atribui-se à falta de beneficência, atribui-se agora ao excesso de beneficência*". Ele está caracterizando o tempo todo que medidas políticas não resolvem. Olha os campos que ele passou: o campo político dos partidos, a ideação científica, certas teorias em especial, as mudanças no parlamento em relação ao jurídico. O país eminentemente político esgotando um arsenal de medidas políticas. E o pauperismo prosseguindo.

A miséria era punida juridicamente. Quando se dá a expulsão do campesinato do campo, esse campesinato começa a se encontrar e vai vagabundeando pelas estradas porque não há lugar suficiente, inclusive, na indústria para absorvê-lo. Inclusive, em grande medida, ele não sabe trabalhar na indústria. Então, ele fica perambulando. E perambulando ele tem que comer de algum lugar e começa a roubar. São criadas as leis contra o roubo e contra o não trabalho que eles não conseguiam oferecer. E o cara que não trabalhava ia para a cadeia. A vagabundagem é crime. Isto é uma medida política. É a vontade política, juridicamente elaborada, para se exprimir em atividade. E é o país eminentemente político com um parlamento exemplar até hoje.

Ele está liquidando o universo da razão política sob vários aspectos: partidário, teórico, jurídico, programas de Estado. O texto, aparentemente, é de uma simplicidade incrível. Qualquer bobalhão esquerdóide contemporâneo diria que aquilo não foi uma boa política. Ele está mostrando aqui que não há uma boa política no caso do pauperismo. Nada disso implica em dizer que devam ser jogadas no lixo quaisquer medidas de produção. É um problema muito mais grave. O que ele esta questionando é a prática política universal.

Enfim, considerou-se a miséria como culpa dos miseráveis e, devido a isso, pune-se a miséria através dela mesma. Conseqüentemente, "*o significado geral que a Inglaterra política soube resgatar do pauperismo, se limita ao fato de que, apesar das medidas administrativas, o pauperismo tornou-se durante o curso do seu desenvolvimento numa instituição nacional e chegou por isso inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração, no entanto, que não tem mais a tarefa de*

eliminá-lo, mas ao contrário de disciplina-lo. Esta administração renunciou a acabar com a causa do pauperismo por meios positivos; ela contenta-se em cavar com caridade policial uma tumba toda vez que ele surgir na superfície do país oficial. Longe de ir além das medidas de administração e de beneficência, o Estado inglês voltou-se para muito aquém delas. Ele não administra mais do que a espécie de pauperismo que por desespero deixa-se prender e trancar". São as frentes de trabalho. Não é preciso nem as *workhomes* nem os dispositivos junto com as paróquias. Muitas vezes os caras ficam cavando buracos sem nenhuma finalidade. Cavam buracos e vem uma outra turma e enchem os buracos e uma terceira turma torna a cavar... É ainda alguma coisa quando esse pessoal é jogado para fazer estrada. Mas para isso é preciso minimamente de tecnologia e a maioria não tem. Isso exige um trabalhador e não o miserável.

A uma certa altura Ruge diz: "*Por que o rei da Prússia não ordena imediatamente a educação de todas as crianças abandonadas?*" E Marx responde: "*O bem informado 'prussiano' se apaziguará quando perceber que o rei da Prússia não é nada original nesta ocorrência como não o é em todos os seus outros atos, e que ele tomou o único partido que um chefe de Estado poderá escolher*".

E aí ele cita uma passagem sobre Napoleão: "*Napoleão quis acabar de uma só vez com a mendicância. Ele encarregou as suas autoridades de preparar planos para a erradicação da mendicância em toda França. Com a demora do projeto, Napoleão perdeu a paciência e escreveu ao ministro do interior, Crétet, ordenando-lhe suprimir a mendicância no prazo de um mês dizendo*: '*Não se pode de modo algum, passar nesta terra sem nela deixar traços que relembrem aos pósteros a nossa memória. Não me peçam ainda três ou quatro meses para conseguir informações; vocês têm jovens auditores, prefeitos sábios, instruídos engenheiros de pontes e estradas, movimentem tudo isso e não se demorem no ordinário trabalho dos escritórios*'".

"*Em alguns meses tudo fora realizado. Promulgada em 05 de julho de 1808 uma lei que suprimiu a mendicância. De que maneira? Através dos depósitos (institutos vigiados pela polícia), que transformaram-se rapidamente em penitenciárias que em pouco tempo, o indigente só entrava nesses estabelecimentos após ter passado por um tribunal correcional. E, todavia, o Sr. Noailles du Gard, membro do corpo legislativo, exclamou*: '*Reconhecimento eterno ao herói (Napoleão) que assegura um refúgio para a indigência e a subsistência para a pobreza. A criança não será mais abandonada, às famílias pobres não faltarão recurso para a subsistência nem para os operários encorajamento e ocupação. Nossos passos não serão mais impedidos pela desagradável imagem das enfermidades e da vergonhosa miséria*'".

"*A última frase,* diz Marx*, em seu cinismo é a única verdade deste panegírico*". Que a miséria não perturbe o nosso passeio. Tudo isto deriva, na argumentação, da pergunta do Ruge. Porque fazer isto (educar as crianças) era criar a emancipação do proletariado. Não é disto que o Estado, que a política trata.

Em suma, o pauperismo não é erradicável. É preciso simplesmente discipliná-lo. O que é a assistência social contemporânea? É o disciplinamento da pobreza e da miséria. A educação para os pobres é esta. É o mesmo que educar o proletariado. A escola pública em geral é sempre um privilégio. Ele está falando de coisas de quase duzentos anos atrás. Se todos os cursos de assistência social estudassem durante os quatro anos este artigo e os textos que são referidos já fariam alguma coisa. Em vez de ficar falando em freguês, cliente, técnicas da pesquisa. Se entendessem afinal a alienação absoluta de supor isto como ciência e como instrumento de emancipação. Alguns assistentes sociais podem se esclarecer, mas terão que abandonar a condição de assistentes sociais. É como o Estado que só se resolve quando se suprime. O que não quer dizer que as pessoas que ocuparam o Estado morram; elas se transformaram.

Esse artigo praticamente não é divulgado, jamais foi traduzido em português, nunca foi publicado em separado, quase não é conhecido pelos marxistas. Esse artigo só existe em obras completas. Foi o movimento comunista que o escondeu {rico en consecuencias}. Esse artigo desmente tudo o que foi feito após a morte do Lenin, não a morte física, mas a morte mental e política, isto é, desde 1923. Foi escondido deliberadamente porque toda a concepção política do Marx muda. É a crítica da prática e da ideação política que esse artigo encerra. Eu vou tentar mostrar que estas idéias se repetem em 1871, mas não com a clareza que estão aqui. Não é um momento da juventude de Marx, superado depois. É uma peça fundamental. Lembremos as três críticas ontológicas {?!}: a crítica da filosofia especulativa, da ciência do seu tempo e da prática, da política. Esta não aparecia. Não dá, então, para entender como é que Marx instaura a sua ontologia {?!}. Esse texto é anterior às "Teses sobre Feuerbach". Eu nunca vi Lukács mencionar esse artigo. Só dois autores (Maximilien Rubel e Istvan Mészáros) eu vi mencionar e foi a partir deles que eu fui cavar. E quando eu descobri esse texto, toda uma série de coisas que eu vinha armando e que ficavam com um buraco, completou. Eu levei tempo para perceber e conscientizar. É o mesmo Marx no momento em que escreve os **Manuscritos...** Publicado em

vida. Fundamental esse aspecto. Os *Manuscritos* não foram. Estas vinte páginas são uma obra de gênio. Isto é a revolução na filosofia política, na teoria política a mais radical de todos os tempos.

Jornalismo no século passado é jornalismo. Não esta coisa mequetrefe d'**A Folha**, d'**O Globo**, d'**O Jornal do Brasil**. Eu ainda peguei um jornalismo um pouco diferente: O Estado de São Paulo. Não só no suplemento que ele tinha, mas em longos artigos que eram publicados por gente, independentemente de orientação, competente. A coisa mais clara de ver no pré/'64; era os dirigentes do *PCB* lendo **O Estado de São Paulo** para poder dizer alguma coisa. Piorou hoje, porque os dirigentes atuais de esquerda não lêem nem jornal. Lia-se jornal. Um estudante universitário de graduação ao menos, lia o jornal diário com cuidado. Não conheço um colega do meu tempo de graduação que não lia rigorosamente ao menos, um jornal por dia. Eu tenho certeza que a maioria esmagadora dos professores universitários atuais, não lêem um jornal por semana ou por mês. Como é possível fazer Ciências Sociais, História, Filosofia, Arte, Comunicação, se não lêem o jornal.

Marx em seu trabalho **Salário, Preço e Lucro** afirma que o salário tem uma dimensão histórica, não só física. Então, na reprodução da força de trabalho, por exemplo, no limite histórico do caso inglês tem de entrar o valor do jornal. Um operário inglês, como regra geral, tem suas despesas de reprodução de vida na compra do jornal. Ele lê um jornal. Isso no século passado. É provável que hoje o operário inglês não leia o jornal. É que nem futebol no Brasil. No salário do operário tem que entrar também o bilhete do jogo de futebol. Faz parte da reprodução da força de trabalho. Curiosamente, o Marx cita o jornal. O operário europeu daquela época tinha um padrão cultural superior ao atual. E o padrão cultural do operário brasileiro é muito inferior ao mais inferior nível do operário médio europeu do século passado. Não precisa nem citar a Europa para saber disso. Na imigração do fim do século passado e começo deste, os operários europeus que aqui chegam, criam jornais. Os jornais anarquistas, por exemplo.

Sintetizando e levando de novo para o Estado, ele dirá: "*O Estado não descobrirá jamais no Estado e na organização da sociedade, as causas das taras sociais, como o 'prussiano' exige do seu rei*". E aí Marx explicita. São os níveis de concreção: ele foi, fez um caminho e agora está voltando. Ele volta aos partidos {!?}: "*Onde houver partidos, cada um vê a causa de todo mal no fato de seu adversário estar no governo do Estado e não nele (Estado)*". Veja que ele retoma aquele problema dos *tories* e dos *whigs*. O mal não esta no Estado, mas em quem esta ocupando o Estado. "*Até os políticos radicais e revolucionários procuram a causa do mal não na natureza do Estado, mas numa forma específica do Estado, que eles querem substituir por uma outra forma de Estado*". Absolutamente explícito. Pode ser que esteja errado, mas é explicito.

Este argumento aparece como o argumento radical do limite da razão política. Ao mesmo tempo, significa que a causa do mal não pode ser encontrada na natureza do Estado e que a correção do mal não está na busca, no encontro de uma outra forma de Estado, ou seja, as formas do Estado são formas de um mal fundamental que é o próprio Estado {muy estimulante}. Não são as mudanças das formas desse Estado que podem corrigir o Estado, porque a sua natureza é em-si um mal.

A argumentação marxiana daqui para a frente caminha cada vez mais na articulação, no plano eminentemente teórico, desta questão. A parte analítica das contraposições, da reflexão de realidade que foi apresentando em vários momentos: partido, ciência como teoria, medidas administrativas na França, na Inglaterra, todas elas são demonstrações através da crítica exatamente desta tese, destes limites. Desde a idéia de que as formas de Estado são apenas formas do mal, até a idéia de que enquanto houver partido, enquanto houver política, a forma do mal para cada um é a presença do outro no poder. De uma ponta a outra, a caracterização é toda ela fundamentalmente desta natureza. O elemento restrito do Estado e da política, não atinge a questão universal que é realmente posta pelo social.

Daqui para frente, vamos acompanhar esta argumentação que vai se projetando agora quase que exclusivamente numa construção teórica. O final da primeira parte do artigo e dominantemente, a segunda parte, é o resumo teórico mais articulado de todo aquele caminho que foi feito anteriormente, ou seja, a construção conceitual agora prevalece.

Antes de entrar nesta parte, eu vou tentar dirimir dúvidas que me foram colocadas sobre educação. A uma certa altura Ruge indaga: "*Por que o rei da Prússia não decreta imediatamente, a educação de todas as crianças abandonadas?*" E Marx responde perguntando: "*O 'prussiano' sabe o que o rei deveria decretar? Nada menos do que a abolição do proletariado. Para educar as crianças é necessário nutri-las*

e libertá-las do trabalho de sobrevivência. Nutrir e educar as crianças abandonadas, isto é, nutrir e educar o proletariado em formação, resultaria em extirpar o proletariado e o pauperismo" {disparador}.

Educar é construir espiritualmente a individualidade. Mas, para isso ocorrer não basta obrigar as pessoas a estudar. Porque obrigar as pessoas a estudar significa, no caso de crianças abandonadas, dar-lhes de comer e desobrigá-las de trabalharem para que possam estudar. Significa transfigurar cabalmente as condições de existência das crianças. Senão, a educação é uma fraude. Porque não dá para educar de fato. Veja a educação primária no Brasil. Qual é o resultado disso? Uma evasão monumental. Por quê? Por causa da miséria. O uso das crianças como mão-de-obra. Por que é que surgiu a merenda escolar? Porque a alta taxa de não aproveitamento decorria e decorre de subnutrição. E a merenda escolar vira um alívio para o orçamento doméstico. Então, a escola começa a virar um refeitório. Como em determinadas universidades aqui, da região. A universidade da Paraíba é um negocio incrível nesse sentido. É a universidade que mais serve refeições por dia no Brasil. Cerca de 8.000 refeições por dia. Eu cheguei a dizer numa reunião, no tempo em que nela eu trabalhei, que chegáramos lá a uma situação em que a universidade significava um grande restaurante, tendo como anexo uma escolinha de 3º grau. Porque 20% da verba da universidade era gasto na manutenção da cozinha.

Educar de fato, estaria subentendendo aí, na afirmação de Marx, a abolição do proletariado. Com isso eu não estou extraindo nenhuma pregação contra a pressão, no sentido de haver escola e mais merenda escolar. É preciso distinguir entre aquilo que você luta na imediaticidade e a questão de fundo. Educar efetivamente em termos universais numa sociedade, isto só será possível em nossos tempos ultrapassando o capital, ou seja, no momento em que se abre a sociedade de transição socialista é preciso muito rapidamente, por exemplo, ter condições de fornecer escolas para todos que estão bem alimentados e que deixam todo o seu tempo entregue a esse trabalho.

Por que é que foi tão significativo os *CIEPs* no Rio de Janeiro? Precisamente porque os *CIEPs*, independentemente dos níveis de consciência que Brizola ou Darcy Ribeiro, tinham exatamente, é a unidade de alimentação, roupa, saúde, ensino, lazer. Isto tem que ser a escola no Brasil. Se não for assim, não há aproveitamento. Se você instalar *CIEPs* no Brasil todo, funcionando mesmo, você está entrando na abolição do proletariado.

O professorado dos *CIEPs* deve ter sido fraco, mas muito mais fraco são os professores fora dos *CIEPs*. O que é o professorando hoje, de grau médio? Um lixo insuportável. Quase sem exceção. Porque são professores que vieram de uma universidade já combalida. Os professores hoje de grau médio, são normalmente pessoas de faixa etária baixa, ganhando muito mal. Que não têm padrão intelectual. Que não têm padrão de leitura. Que não têm visão do que seja realmente a vida subjetiva, a nível cultural. São muito deficientes.

No caso brasileiro, considerando o que foi feito da educação nos últimos vinte e cinco anos, isto vai levar provavelmente cinqüenta, se começar hoje, para melhorar alguma coisa. É um processo que você vai produzindo pela intersecção de dois outros processos: 1) os *CIEPs*, 2) as reciclagens permanente dos professores. Você não vai pegar todo mundo e jogar fora. Mesmo porque você não tem quem pôr no lugar. Se tivesse é simples: junta, amarra e incinera. Seria o mais higiênico {?!?!}.

Educar não é apenas falar; é dar exemplo. É configurar situações de exemplaridade. Provocar o desejo do discente. O forte nos bons professores do passado é que eles eram exemplos. Tanto assim, que até uma geração hoje dos seus quarenta e poucos anos, lembra dos seus professores mais antigos como figuras que orientaram a sua própria construção. Eu pergunto hoje, a menina ou o menino que sai do ginásio ou do científico, se ele tem algum professor ou alguma professora que ele toma como referência. Se ele lembra desse professor pelo resto da vida. Ele não lembra porque eles não marcam. Mesmo o professor exótico e não positivo do passado em sua configuração, em contraste com algum outro, funcionava como exemplo. Um exemplo a não ser seguido.

Não é ser conivente com o que é ostensivamente negativo que leva a algum lugar. Isto não significa ser troglodita. Na universidade —uma parcela que a gente poderia chamar o jovem professorado de terceiro grau, com mais acentuação em certas universidades, com menos acentuação em outras— o predomínio de um professorado mais jovem e também pouco qualificado; gera problemas muito difíceis.

É preciso lembrar que os vinte anos do procedimento atual (sob forma não ditatorial) da ditadura militar, fez uma desmontagem da universidade que levará meio século para repor. E do

ensino em geral. E o ensino nos regimes regidos pelo capital será sempre privilégio. Privilégio de minoria. Mesmo o ensino público. Senão é a abolição do proletariado. E certa abertura chamada "democrática" a massificação, por exemplo, da universidade, traz em si um declínio de padrão que é outro grave problema. Manter fechado elitiza; abrir rebaixa o nível. E aí? Nenhuma das duas coisas dá para efetivamente considerar como o ponto correto.

Claro que a gente tende mais àquela idéia: abra-se e vamos tentar corrigir por dentro. Está-se mostrando, no entanto, que corrigir por dentro, como corrigir por dentro um partido é impossível. Principalmente quando cai no esquema democratista de regência da universidade. Tudo se resolve por voto em assembléia {?!}. Acabou! {?!} A partir desse momento, começa a fração menos qualificada, e maioria; ela vai ganhar sempre. Por isso que uma universidade não pode ser regida pelo critério do voto universal. É loucura! {?!} Eleger um reitor pelo voto, tá! O reitor é uma figura patética {cargado de perspectivas}. É um tipo no Brasil, que só tem uma finalidade e se ele não souber cumprir esta finalidade; ele é simplesmente um burocrata-mor, isto é, aquele que assina os papéis sem saber o que ele assina. Ele tem que estar o tempo todo em Brasília com o pires na mão. Ele é um relações-públicas para captar verbas. O resto é mistificação e auto/ilusão.

Um pró-reitor não pode ser indicado pelo voto {?!}, porque ele vai cumprir função técnico/científica precisa. Ele só pode ser escolhido a sério por competência específica. Um pró-reitor de graduação, tem que ser alguém que tenha uma visão bastante ampla do que seja ensino de graduação no Brasil todo e que tenha uma idéia razoável do que é o ensino de segundo grau.

O pró/reitor de pós-graduação tem de ser um pesquisador, acima de tudo. Um pró/reitor de planejamento tem de ser um cientista social que conheça técnicas econômicas de planejamento. Um pró-reitor de pesquisa é outro cargo para o pesquisador. Pouco importa se ele é antipático. Ele tem que ter feito pesquisa ao longo da vida. Para que a pesquisa não se transforme pura e simplesmente, em formulário a ser preenchido para prestar contas ao órgão financiador.

Um pró/reitor de extensão é alguém que tenha uma visão sócio-política muito precisa da sociedade em que ele vive, para saber articular uma relação entre sociedade e universidade, de modo que a saída para além dos muros da universidade tenha um retorno para a universidade. Ou seja, a atividade de extensão não é atividade de prestação de serviço que a universidade faz fora dela. Ela só deve prestar um serviço quando este serviço tem significado acadêmico, quando traz retorno, se não é assistencialismo. E a universidade não é feita pra fazer assistencialismo. O contato com a comunidade só tem sentido quando ela propicia atividades. Por exemplo: vamos esclarecer a consciência da sociedade, das massas, prestar um serviço de dentro para fora. Se for só isso, não é extensão. A extensão é quando isto significa alguma coisa em termos de retorno para a pesquisa. Então, eu vou esclarecer a consciência se isto além de esclarecer a consciência, serve como contato dos pesquisadores da consciência para a sua pesquisa.

Então, um pró/reitor de extensão não é nem o bem pensante que se relaciona bem com entidades assistenciais e que também geram fundos, nem o sujeito que está preocupado porque a universidade está mal planejada dentro de si; então, vamos lá para fora. É uma preocupação acadêmica da relação. Senão ou é relações-públicas ou é demagogia. Isto não pode ser escolhido por voto {?!}.

Um diretor de centro pode ser escolhido por voto. Porque este também é, semelhante ao reitor, acima de tudo um burocrata. O reitor vai buscar verba; ele vai buscar verba junto ao reitor. O chefe de departamento também pelo voto. Funcionários, alunos e professores têm nele um canal para certas coisas.

Coordenador de curso, jamais pelo voto {?!}. Comanda quem faz, este é o principio. O que é um coordenador de curso de graduação? É aquele que articula o curso. E quem faz o curso? Os professores. Quem escolhe o coordenador de curso, são os professores {?!}. O mesmo para a pós-graduação. Quem faz a pós/graduação escolhe o coordenador {?!}. Nem o professor que não participa da pós-graduação vota no coordenador {?!}.

Sempre que o elemento de competência técnica está em jogo, o democrático não é esvaziar na abstração de cada um no voto, mas fazer prevalecer o elemento técnico de competência. E a universidade sem critério de competência é um circo {?!}.

Agora, tudo isso não resolve a questão que o Marx coloca.

Ao fazer a afirmação das formas de Estado, Marx prossegue num raciocínio do seguinte tipo: "*Do ponto de vista político, o Estado e a organização social não são duas coisas diferentes*". E isto é falso. São duas coisas. São duas entificações. Estado não é idêntico a sociedade civil, a organização social {interesante}. "*O Estado é a própria organização da sociedade*" (para a razão política). Por quê?

Porque a sociedade é concebida pela razão política como vontade política. Quem tem essa vontade política? As individualidades. O que é o Estado? O organizador da vontade política.

Não está havendo esta palhaçada o tempo todo em termos do governo Sarney, com os opositores dizendo: "*Está faltando vontade política*"; "*a nossa vontade política*". Aquela história dos partidos. Partido político é uma parte, é um pedaço, é sempre um recorte, nunca pode ser todo. O partido, pela sua própria designação verbal, significa exatamente isso. E um pedaço vê sempre o mal, como a "substância" do pedaço que a ele se contrapõe. Cada pedaço é incapaz de ver que o conjunto dos pedaços é que contém o próprio mal. Eu não estou discutindo se esse é um mal necessário ou não. Nós vamos ver que sim. Eles constituem um mal necessário.

Sendo que do ponto de vista da inteligência, da razão política, Estado e organização não são duas coisas, o que ocorre? "*Na medida em que o Estado admite a existência das taras sociais*" como é que a razão política, o Estado procede? Ele busca a razão dessas taras aonde? "*Procura-as ou em leis naturais, que escapam a todo poder humano, ou na vida privada, que é independente dele (Estado), ou na ineficiência da administração que depende dele*".

E ele sintetiza: "*Enfim, todos os Estados procuram a causa dos seus males nas deficiências acidentais ou intencionais da administração, e portanto o remédio em medidas administrativas. Por quê? Porque a administração é precisamente a atividade organizadora do Estado*".

E aí diz ele: "*A menos que suprima a si mesmo, o Estado não pode suprimir a contradição entre o papel e a boa vontade da administração de um lado e os seus meios e o poder de outro, uma vez que ele repousa sobre tal contradição*". Há uma contradição entre a administração e a boa vontade da administração, e o poder e os meios que a administração tem para realizar o seu papel de dar carne à sua boa vontade. Só eliminando o Estado é que esta contradição é eliminada.

Qual é essa contradição, agora em termos mais profundos e não apenas como registro que ocorre a nível do Estado? "*Ele repousa sobre a contradição entre vida pública e privada, sobre a contradição entre interesses gerais e interesses particulares*". O Estado e a razão política são decorrências da separação entre vida pública e privada. Que geram a contradição entre a função administrativa do Estado e o poder, os meios pelos quais a administração se realiza. Ou seja, o que é a distinção entre vida pública e privada? É a distinção entre interesses gerais e interesses particulares. É a contraposição do indivíduo à sociedade. A concepção do homem contraposto em sua singularidade ao universal do social, é a contraposição entre vida pública e vida privada. É a não compreensão de que o indivíduo não está contraposto à sociedade, mas que indivíduo e sociedade são dois momentos, um singular outro universal, de um mesmo ser. Que indivíduo e sociedade não são dois seres, mas dois pólos do mesmo ser.

Na medida que se tem interesses gerais e interesses particulares, vida pública e vida privada, se tem Estado e sociedade civil, conseqüentemente a contradição entre a administração como função de boa vontade e os meios de poder que ela tem que utilizar. Tudo isto é contraditório e insolúvel.

Aqui ele está dando os elementos mais decisivos, que são de caráter ontológico {otra vez con esa "cantinela"?!}. Não aparece muito claro que eles são ontológicos, mas se vou lá em baixo e recolho a concepção de indivíduo e sociedade; eu estou entendendo, por exemplo, que "privado" e "público" não é uma figura da política, mas é uma decorrência de um modo típico de formação social. Porque se eu digo "interesse público" e "privado", eu estou imediatamente encerrando em-si o privado, a individualidade como mônada, comunidade que não se intercomunica com nada, cuja substância é ela própria. E o público é a abstração deste conjunto. É aquele comum a todos que é retido como abstração, esquecido que ele é feito do diverso e do divergente.

Porque tudo isto é assim contraditório, prossegue o raciocínio do Marx, o que acontece? "*Por isso a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa* [...]". Ela não pode entrar na substância {?!}. Como é que isto aparece no liberalismo? O Estado negativamente definido. O Estado não tem fins próprios. O Estado deve simplesmente salvaguardar os interesses da sociedade civil, cujo alicerce fundamental é a propriedade. Conseqüentemente, a administração pública é negativa e formal. Ela não pode entrar no cerne. Por isso, é que ela está em contradição enquanto função de boa vontade, com os meios limitados de poder. No que ela tem que mexer ela não pode mexer. No fundo, é uma só coisa: o Estado e a política, não podem resolver a questão fundamental que é a questão do homem em sociedade.

Por que é que ela tem que ser formal e negativa? Porque "*o seu poder (do Estado, político) pára precisamente lá onde principia a vida civil e o seu trabalho*".

Agora uma frase do Marx que é uma caracterização que demonstra o que é que ele pensa exatamente dos meios políticos, do Estado, da administração: "*Em verdade, a impotência é a lei natural da administração*" {muy, muy impactante}. A lógica da administração é a impotência. Quando ela é posta "*diante das conseqüências que resultam da natureza anti-social desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, desta pilhagem recíproca das múltiplas esferas civis. Pois este esquartejamento, esta baixeza, esta escravidão da sociedade civil, constituem fundamento natural sobre o qual repousa o Estado moderno, do mesmo modo que a sociedade civil da escravidão é o fundamento natural do Estado antigo*". Portanto, esta questão não vale apenas para o Estado moderno, vale para todas as formas de Estado anteriormente existentes.

E ele prossegue: "*A existência do Estado e a existência da escravidão são indissolúveis. O Estado antigo e a escravidão antiga —francas antíteses clássicas— não eram tão ligados um ao outro como o são o Estado moderno e o mundo mercantil moderno, hipócritas antíteses cristãs. Para findar com a impotência de sua administração, o Estado moderno deveria findar com a vida privada de hoje. Se quisesse suprimir a vida privada, necessitaria suprimir a si mesmo, pois é unicamente por oposição a ela que o Estado moderno existe*".

Diante desta colocação é que está fundada a virada cabal do Marx. O Estado, o poder, a política, a dominação não são perfectibilizáveis, não são aperfeiçoáveis. A perfeição do poder e da dominação é a sua extinção {muy productivo}.

O que vai ser concluído aqui é o seguinte: não significa que Marx, uma vez estabelecida toda a sua concepção negativa da política, diga então: o programa agora é destruir o Estado e parar de fazer política. Não é isto que ele coloca. Ele acaba por demonstrar ainda nesse texto, que a política nesta concepção negativa não tem fim próprio. Conseqüentemente, ela é instrumento. E ela é instrumento da revolução social, ou seja, o fim último é a emancipação humana, que compreende a extinção espontânea do Estado. Você não decreta. Ele se extingue porque ele se torna inútil. Mas você tem que trabalhar nessa direção.

O fim último é libertar o homem para que ele prossiga sua autoconstrução {muy, muy importante}. Porque o homem é concebido como aquele ser que se autoconstrói, que sem autoconstrução ele não existe, portanto, cessar de construir é mutilar e desfazer. E o capital construiu este homem, mas agora está barrando; então precisa superar o capital para que o homem continue a sua auto/edificação. Para isso, trata-se de realizar uma revolução social. Esta revolução social terá na política um meio, um instrumento, que se incumbirá das tarefas preparatórias e negativas, isto é, derrubar o Estado existente, instalar um Estado provisório e transitório que se auto/extingue no processo. É essa mediação que é fundamental. Por isso, vai haver a propositura de fundar um partido, de fazer política, mas é partir de uma política que visa não a perfectibilização do Estado, mas a transformação, a revolução social, o que compreende a auto-dissolução do Estado, do poder e, conseqüentemente, da política.

Porque, sem dúvida nenhuma, na sociedade tal qual nós a conhecemos tudo parece ser política. E de fato, tudo é em certa medida, em graus muito grandes de abstração, *política*. Duas ou três pessoas se reúnem e dizem: "vamos pensar num negócio para fazer tal coisa. Então, todos nós dizemos muitas vezes: Qual o objetivo político? Qual é a política disto? Qual é a política desse departamento? Qual é o objetivo de ordem geral, que interessa à generalidade deste grupo que nós estamos propondo?" Neste sentido, "política" é sinônimo de interesse geral. Agora a verdadeira, a específica política é a política do poder. A dominação não provém do Estado, mas é transferida para o Estado, para que em nome das classes e frações dominantes da sociedade civil, exerça o poder sobre o conjunto. É o poder dela (sociedade civil) que é transferido. E o Estado tende cada vez mais a se afastar da sociedade. Isto é absolutamente geral; sempre aconteceu. O desejo que o Estado esteja colado, próximo à sociedade civil, é um murmúrio piedoso e ingênuo. O Estado é exatamente aquilo que tem que ficar a uma dada distância do social, como se ele fosse neutro. Ele também não é pura e simplesmente o *office-boy* da burguesia: ela manda e ele faz. Ele não é o comitê executivo mecânico da burguesia {disparador}. Mesmo porque a burguesia em realidade, é um conjunto de frações divergentes e conflitantes, que é preciso unificar. Para isso, o parlamento {original}. Mas, a sociedade civil não é feita só de frações da burguesia, mas de outras categorias sociais. Que se elas forem entregues a si próprias, estas frações se auto-aniquilariam. É o "reino natural" do Hobbes. O homem sendo lobo de si mesmo.

O Estado funciona como o algodão entre vidraças. Não se diz que o grande estadista, em certos momentos, nos processos eleitorais, sucessórios dele próprio, ele tem que se comportar como magistrado? A distância necessária para que possa haver a regência do conjunto. Em certos momentos, essa distância vai a pontos incríveis. Quando as categorias da sociedade civil não são capazes de proporcionar o elo aglutinador, esse Estado então começa a proporcionar esse elo

aglutinador {sugestivo}. Mas, ele também não é neutro; ele é funcionalmente neutro, mas distante. As ditaduras aparecem como se fossem pura e simplesmente, poderes totalmente distintos e autônomos da sociedade civil.

Há certos momentos em que nenhuma das categorias sociais é capaz de exercer o comando político, o poder de Estado {impactante}. São momentos em que se ascendem um conjuntos de forças, o ditador individual ou o ditador de sistema. Napoleão III em princípios da década de 50 na França, Getúlio Vargas em 1937 no Brasil ou o sistema militar de '64 a '85. A isto se chama *bonapartismo*. E o bonapartismo é na evolução francesa, nas européias em geral, um instante pós-parlamentar de organização burguesa. É o retorno a uma forma ditatorial, não parlamentar, porque a própria unificação via parlamento não é mais possível. Então, aquele ditador acima das classes, o bonapartista, normalmente realiza as tarefas desejadas pela burguesia; se pondo representativamente em nome de outras classes ou de nenhuma classe ou do conjunto das classes (a nação).

Para ele, se impor é preciso do apoio de um conjunto de harmonizações porque essa categoria sozinha não é capaz. Frações dela, com outras classes que não podem nunca ter o poder se articulam. No caso de Napoleão III, foi através do campesinato. Quem propiciou a ditadura francesa na segunda metade do século passado, foram os camponeses e em nome deles era exercida.

No Brasil, nos dois casos mais recentes de bonapartismo que tivemos; com Getúlio (um só) e com os militares (um sistema), nós tínhamos um ditador de plantão que a cada período, era formalmente substituído. Nesses dois casos o que é que se deu? Tomadas de medida de desenvolvimento do capital industrial. São os dois grandes momentos de desenvolvimento industrial no Brasil. A burguesia não foi capaz de efetivar sozinha. É um dos sinais graves da sua incompletude.

A queda de Getúlio se deveu a dois fatores básicos: 1) o fim da Segunda Guerra Mundial, que eliminou os Estados fascistas, o eixo contra o qual os aliados se colocavam. Isso levou em sentido universal a uma democratização. O Estado ditatorial brasileiro ficou sem respaldo de ordem geral. 2) Getúlio começou realmente a caminhar no sentido de uma economia nacionalizante. Criar as bases de um capitalismo nacional, dar toda a infraestrutura. Há um conjunto de medidas que levam à estimulação do capitalismo industrial, de uma luta em certa medida antiimperialista, de um nacionalismo. E ele tentava articular isso com o que o pessoal erroneamente chama "populismo", isto é, certas concessões às massas trabalhadoras. É do período ditatorial de Getúlio que se tem a consolidação das leis do trabalho. Daí a idéia até hoje, muito forte ainda: Getúlio, pai dos trabalhadores. Ele de certa maneira, fortaleceu a burguesia. Essa burguesia não assumiu o controle pelo fato de ser fraca ainda, mas ao lado disto você tem todo o setor agrário e todo o setor exportador para quem esta política é contraditória. Isto se conjugando com os interesses internacionais contrariados mais o clima geral democratizando, Getúlio cai.

No caso de '64, a ditadura começa a se esgotar em '73. Ela levou doze anos para cair politicamente com a crise econômica. No caso de 1946, não houve crise econômica, ao contrário, o Brasil havia acumulado reservas em moedas estrangeiras, depositadas em bancos estrangeiros, muito altas. Isto era uma boa reserva para a industrialização. Aí o esquema internacional segurou esse dinheiro e fez que boa parte disso, fosse transformado em importação de coisas supérfluas. Na época do pós/guerra o que mais tinha no Brasil, era uva passa e matéria plástica. Ambas vindo dos Estados Unidos. Durante anos o que mais se comeu no Brasil, e as crianças adoravam, era uva passa da Califórnia porque em cada esquina em qualquer bairro havia um carroção com um monte de caixinhas. Eram milhares de toneladas. Todas as importações absolutamente dissolutoras daquela reserva, foram realizadas. O sistema é mundial. Parece uma loucura, mas não é, é a lógica do capital.

Mais, há uma passagem do Marx que é formidável: "*Quanto mais o Estado é potente, quanto mais um país é político, tanto menos está disposto a buscar no princípio do Estado, —ou seja, na organização atual da sociedade (na lógica do capital, da sociedade civil), da qual o Estado é a expressão ativa, consciente e oficial—, a razão das taras sociais e a compreender-lhe o princípio geral*" {esencial}. Que é precisamente a própria organização da sociedade, ou seja, a formação social fundada num dado modo de produção. "*A inteligência política é precisamente, inteligência política porque pensa no interior dos limites da política*" {rico en consecuencias}. A política tem limites; o social é que é infinito. A razão política é um particular, a razão social, histórica é um infinito. "*Quanto mais ela é viva e penetrante, tanto menos é*

capaz de apreender a natureza das taras sociais". Quanto mais política for a inteligência política, tanto menos ela é capaz, pelos seus limites, de compreender a sociedade.

Isso historicamente tem-se verificado. O Estado político por excelência se dá sob várias formas. Tomemos uma que é a mais clara, no âmbito do capital: o fascismo. O Estado fascista ou nazista —como um outro lado contraposto do liberalismo; por isso que os ideólogos do capitalismo não aceitam que o fascismo seja uma expressão do capital— é o Estado político por excelência, onde o indivíduo tem que estar decididamente subordinado à totalidade que o Estado encarna.

Qual a explicação social do nazismo? É a fetichização total das relações sociais. O fascismo não existia quando o Marx escreveu isso, é obvio. Um século antes, o Marx compreende precisamente isto. Quanto mais forte é o Estado, quanto mais propriamente política é a razão política, tanto mais cega ela é. Ela se ilude nos seus limites num processo de auto-satisfação de autonomia. Quanto mais a inteligência política é política, tanto mais voluntarista ela é, precisamente porque a razão política é a razão da vontade e não a razão da realidade, ou seja, uma razão da subjetividade. Sem pensar ontologicamente subjetividade e objetividade, não dá para entender isso {?!}. Tomando vontade como uma interioridade, e é claro que ela é, e pensando que um dos aspectos fundamentais da inteligência humana é o pôr teleológico, isto é, estabelecer finalidade pela consciência, a vontade é a inteligência de uma interioridade que propõe uma finalidade. Quanto mais política ela for, mais cega e estrangulada ela será.

"*O período clássico da inteligência política é a Revolução Francesa. Longe de perceber, no princípio do Estado (isto é, na sociedade civil), a fonte das taras sociais, os heróis da Revolução Francesa, ao contrário, percebiam nas taras sociais a fonte dos males políticos. É assim que Robespierre não vê, na extrema pobreza e na extrema riqueza, a não ser um obstáculo para a democracia pura. Ele deseja, por isso, estabelecer uma frugalidade geral à espartana*". É o que eu chamo da pobreza ou da miséria edificante. Robespierre é o primeiro a propor a miséria edificante, ainda não em nome do socialismo, mas das bandeiras mais radicais da Revolução Francesa.

"*O princípio da política é a vontade. Quanto mais o espírito político é unilateral, tanto mais é perfeito* [...]". Quanto mais estreito é o pensamento, tanto mais ele ganha sua perfeição. Não é à toa que a política acabe por ser, em fases tão deliqüescentes como a nossa, a arte da mentira. Eu já sou suficientemente velho para ter notado mesmo no Brasil, uma mutação qualitativa para baixo de toda a política. Até o pré/'64, com muita sujeira e falcatrua, havia no entanto uma parcela e alguns que se colocam sob um núcleo de convicção. Hoje a política é feita sem nenhum núcleo de convicção. Mais, a tática é simplesmente dizer a cada momento uma coisa diferente. Primeiro eu digo A para obter B, quando eu digo B eu digo o contrário de A porque agora eu quero C. A política passou a ser uma coisa absolutamente vergonhosa. Peguem o movimento estudantil, o movimento docente, a assembléia, etc. A assembléia hoje é a arte de fazer suceder mentiras a mentiras, para se fazer passar aquilo que é suposta em última instância como uma pequena verdade que não passaria, a não ser através das mentiras. Não estou atribuindo culpas individuais, mas é todo um clima onde a base é o seguinte: a maioria que está ali é que decide; não entende nada racional; só entende a razão política {interesante}. E a razão política como ideologia é a ideação como proposta para efetivação na vida social. Se é verdade ou mentira, não faz diferença para a eficiência imediata.

Ideologia, aproveitando essa passagem, não é falsa consciência. Para que um pensamento seja ideológico não importa que ele seja verdadeiro ou falso cientificamente. A ideologia não se ocupa da verdade objetiva do tipo científico-filosófico. A ideologia é a proposta para a ação prática em vários e distintos níveis. É a ideação, no contexto da sociedade e particularmente no contexto das sociedades clivadas, que ilumina uma certa compreensão do que ocorre e é proposta para a resolução dos choques, dos conflitos, das lutas {original}. Se é verdade ou falsidade não altera em nada porque a ideologia é uma função social da ideação. Assim, naquele exemplo da tese doutoral do Marx, não faz diferença na imediaticidade se eu tenho de fato cem moedas no bolso ou se eu apenas imagino que as tenho. Eu vou ao mercado e compro o equivalente a cem moedas. Claro que há uma conseqüência. Se eu as tiver, tudo bem, eu adquiri as mercadorias; se eu não as tiver, eu adquiri uma dívida ao lado das mercadorias. O fato de ser falso ou verdadeiro não importa para exercer a função, mas a falsidade ou a veracidade da conseqüência de acordo com a causalidade do real. Por isso que toda tematização althusseriana de contrapor "ciência" e "ideologia" é uma não compreensão fundamental da questão ideológica {?!}.

O que importa num pensamento socialmente situado não é a sua dimensão cognitiva, mas a sua capacidade de levar à prática, a ser efetivado. Em inúmeros

momentos, o falso é que conduz à ação. Olhem o Brasil e as nossas vidas individuais. O sujeito acredita em "Oxalá". Esquematiza uma vida maravilhosa em função de "Oxalá". "Oxalá" não existe, mas a vida maravilhosa que ele construiu pela ética de "Oxalá" está lá. É o equivalente ao Apolo Délfico dos gregos. Apoio existia? Não importa se não existia. O que importa é que na ideação, ele existia e levou a certas condutas importantes dos gregos. Não importa religiosamente se Deus existe ou não. O que importa é a ética derivada de um Deus imaginário ou real.

O critério para saber se uma coisa é ou não ideologia não é o gnosiológico {?!}. Porque qualquer coisa pode vir a ser ideológica, verdadeira ou falsa. Uma determinação rigorosamente objetiva pode se converter em ideologia, quando ela cumpre a função social de ideação para a prática. E como a prática, a atividade é a categoria fundamental do homem, a ideação é em primeiro lugar e fundamentalmente prática e não gnosiológica, teórica no sentido cognitivo. O pensamento se torna teórico por necessidade social de descoberta da verdade objetiva. O pensamento existe originariamente para guiar a prática, para ser efetivante e não para fazer a especulação cognitiva.

Isso não quer dizer que seja indiferente para as ideologias políticas, para as propostas políticas que alguma coisa seja falsa ou verdadeira. Quanto mais verdadeira ela for, tanto melhor ela poderá ser na prática da efetivação. Daí surge a necessidade da ciência, que vai cumprir um outro papel: o papel de conhecer a realidade objetiva, que é socialmente determinada pelas épocas, isto é, as épocas, pelas angulações, tornam possível ou vedam a objetividade. Ângulos das categorias sociais distintos possibilitam a objetividade ou não. O ângulo da burguesia permitiu a objetividade até 1848. Depois de '48 o ângulo da burguesia não gera mais a possibilidade da objetividade. O novo ângulo que permite a objetividade é agora a perspectiva do trabalho {interesante}. Vejam a responsabilidade mundial dos trabalhadores, proletariados. A própria verdade objetiva depende deles. Isto não quer dizer que na cabeça de um operário qualquer ou na esmagadora maioria deles, a verdade se põe como uma secreção de uma glândula. Ele não contém em-si a verdade nem está capacitado a sintetizar teoricamente esta verdade {?!}. Porque ele é o mais espoliado de todos. A cabeça dele é uma latrina. A cabeça proletária global na sua imediaticidade dada é um cocô. Massa cinzenta ali é massa marrom. Ele é um despojado de humanidade. Aquela idéia: o proletariado diz a verdade. Isto é um absurdo {?!}. Este é o absurdo que está na base da Igreja e do *PT*, dizendo que as massas vão dizer que socialismo querem {?!}. Só se for o socialismo do cocô. É uma hipocrisia descabida. E se for uma convicção é de uma falsidade insuperável. Pedir que o despossuído diga o que a humanidade precisa como solução para continuar se desenvolvendo...; se não é imbecilidade, se não é ignorância, é cinismo {?!}. É a melhor maneira de lutar contra o socialismo {?!}. Porque a verdade brotará espontaneamente e a ciência é alguma coisa que não interessa. Aí vai se consultar as massas ou um representante teórico delas, por exemplo, um tipo como Paulo Freire, que vai ficar delirando e dizendo bobagem sobre as espontaneidades das massas {?!}. Que é apenas a expressão mais vulgar de uma Rosa Luxemburgo, que tinha um estatuto teórico muito alto e que se equivocou fortemente neste aspecto, porque não tinha a compreensão da filosofia do Marx; ela tinha uma compreensão organicista do homem e da sociedade.

Daí é que surge a tese que a consciência espontânea do proletariado, não gera a visão científica do socialismo {los dioses protejan el *Dia/Mat*...}. O limite desta consciência é a consciência corporativa sindical que é a visão parcial da atividade imediata. A consciência para além desse nível vem de fora. Vem através de quem? Daqueles que são capazes de fazer teoria. Quem é capaz de fazer teoria? Os teóricos, os intelectuais, os cientistas, os filósofos. Não tem outros {?!}. Por isso que é tão grave que os filósofos e os cientistas estejam produzindo o falso. Porque enquanto eles estiverem produzindo o falso, não pode surgir a teoria verdadeira {?!}. Porque só são eles que podem produzir a ciência e a filosofia {?!}.

A autodesmistificação no plano da ideação se dá pelos teóricos ou por uma elaboração epidérmica, ainda que significativa ao nível ingênuo, de alguns poucos indivíduos não teóricos, pela experiência de vida, reflexão. É importante também, mas o autodesmascaramento tomado no seu todo não significa que o todo harmonicamente ao mesmo tempo faz esse processo. Fazer teoria é cumprir uma função social. Para isto, certos indivíduos é que fazem {?!}. Que indivíduos? Aqueles que estão tecnicamente preparados {?!}. Se eu for posto diante de um torno para fazer uma arruela, a arruela não sai; eu não sei fazer uma arruela. Se me colocarem pare cortar cana, eu não sei cortar cana. Se botar um extraordinário cortador de cana ou um extraordinário operador de torno para expor as "Teses sobre Feuerbach", ele não vai ser capaz de explicá-las {?!}. E não há nenhum espanto nos três exemplos {?!}.

Essa emancipação não pressuporia o fim da especialização? Isto é um curso posterior. Há um momento no reino da liberdade, como Marx dizia, o reino na fase do comunismo que sucedeu o reino da necessidade. Neste reino da liberdade —quando o trabalho não mais é o determinante enquanto meio de subsistência, mas passou a ser a primeira necessidade do homem porque é ela que o realiza enquanto homem— estão abolidas as diferenças estruturais entre trabalho intelectual e trabalho braçal. Por quê? Porque todos têm um dado padrão mínimo, que é infinitamente superior ao nosso mais alto padrão de hoje em dia. A mais ignorante criatura de um reino deste, é melhor do que qualquer catedrático (brasileiro, francês ou inglês) de qualquer universidade atual. Ele terá estudado a história da humanidade, a história das lutas sociais e políticas, filosofia, conhecerá muito bem literatura e arte. Este cara uma vez por ano, durante cinco minutos, corta cana (se é que se vai precisar cortar cana naquele tempo, já que a maquina fará isso sozinha) ou esvazia a latrina. E aí o resto do tempo ele estuda. Nesse instante acabou-se a diferença entre trabalho braçal e intelectual. Mas isto não é suprimido por decreto: agora todo mundo é igual. A propositura de Marx não vai no sentido deste igualitarismo. As diferenças individuais serão acentuadas no reino da liberdade. O que tiver mais talento ou que fizer mais força será mais humano e melhor do que os outros. Agora, aquele que fizer menos força e tiver menos talento será, no padrão médio de uma sociedade daquele tipo, incomparavelmente superior ao dos nossos tempos.

Em suma, a eliminação da distinção entre trabalho braçal e intelectual significa que o trabalhador concebido é aquele capaz de se mover em qualquer campo intelectual. Não é que o intelectual de hoje, com todas as suas deficiências, se esvazie da posição de intelectual para adotar a posição rude e brusca dos iletrados. Comunismo não é o universo da igualização por baixo, é a diferenciação aguda por cima. Por isso que socialismo e comunismo não se constrói a partir da pobreza.

O papel do teórico é formular o que é preciso. As massas têm a força como a força da gravidade que sozinha é que nem trovão e relâmpago, cai em qualquer canto e que mais provoca incêndio do que geração de energia. Olhem para a nossa universidade e vejam o que é a intelectualidade consciente. Uma universidade competente não é competente sendo a competência um critério que se fecha em si mesmo, isto é, não é a ideologia da competência. A universidade boa jamais vai existir sob o modo de produção do capital. Mas de qualquer modo, a boa universidade, a excelente universidade, o centro de excelência é uma necessidade social. As massas merecem o melhor e o mais alto produto intelectual. Porque só a grande verdade, a verdade real é que pode conduzi-las para a efetivação. Eu estou pondo em termos filosóficos o que o Lenin pôs em termos políticos: não há ação revolucionária sem teoria revolucionária. Não é uma coisa nova; isso tem um século.

Espontaneamente o trabalhador não se torna intelectual. Se o trabalhador se tornar intelectual, maravilhoso! Quantos terão condições de fazer isso praticamente? Raríssimos. Isso pôs o problema da educação. A esmagadora maioria do futuro proletariado é jogado às traças. Não se inventa um intelectual simplesmente no improviso de uma necessidade. Isso leva décadas, dezenas e dezenas de anos. Alguns operários se transformaram. Eu diria, no passado mais do que agora.

"*Quanto mais o espírito político é unilateral, tanto mais é perfeito, tanto mais crê na onipotência da vontade, e tanto mais é cego em face dos limites naturais e espirituais da vontade, e por conseqüência, menos capaz é (esse espírito político) de descobrir a fonte das taras sociais*". O problema da onipotência é denunciado aqui. O que é o *PT*? É a exasperação desta idéia da onipotência da vontade. O que é a ideologia do *PT*? É a teimosia da onipotência da vontade. Marx quando está formulando os seus passos fundamentais em 1844, já está demonstrando que a teoria central do *PT* é um furo n'água. O *PT* é uma coisa muito atrasada. A proposta da *Teologia da Libertação*, que no Brasil e na América Latina é tão importante, é atrasadíssima. Vergonhosamente atrasada. É a unilateralização a partir do princípio da vontade. É a ética espiritualizada ou a teimosia rude. Estão inteiramente superados pela história que aparecem como se fosse algo moderno. O *PT* é uma coisa velha de 130 anos. E quem são os seus ideólogos, que aparecem como a vanguarda da intelectualidade? São velhos, tão velhos quanto o próprio *PT*. O mais moderno não é o que é mais atual.

Ruge tinha colocado que numa nação não política como a Alemanha, nenhuma categoria social estava capacitada a perceber a importância universal daquela miséria parcial. E também colocava isso para os próprios trabalhadores revoltados. Diz Ruge no seu artigo: "*Os alemães pobres, não são mais perspicazes do que os pobres alemães*". Mas Ruge depois desse gracejo afirma que

"*eles não vêem nada mais além do que seu lar, sua fábrica, seu distrito. Toda questão está até o presente abandonada pela alma política que penetra tudo*".

Eu anteriormente dizia que o operário tem como limite de sua consciência espontânea a compreensão das lutas corporativas. Ora, esta minha afirmação é uma afirmação verdadeira no geral. Como isto acontece em cada lugar e em que medida, ela é transgredida hipoteticamente neste ou naquele lugar, depende de um exame específico. Marx vai examinar especificamente este problema agora para a Alemanha. E aí é preciso realmente fazer uma pequena observação: Marx nesse artigo assenta as bases ontológicas fundamentais da crítica da prática {?!}, da razão política. Mas a formulação da concepção global da "política" ainda não está feita. Faltam elementos fundamentais nas articulações. Isso para prevenir o seguinte: o que o Marx vai dizer aqui é que é preciso ver uma verdade particular e não universal. Ele vai criticar Ruge dizendo que na Alemanha, com os trabalhadores da Silésia, não é assim. Mas o Marx aqui está com um entusiasmo realmente muito maior do que terá na seqüência dos anos, particularmente depois da vital experiência dos anos '48/'49. Aqui ainda a questão de como a consciência vai parar na cabeça dos operários, não está inteiramente amarrada.

Diz Marx: "*Seria suficiente o Ruge se colocar do ponto de vista correto para constatar que nenhuma das revoltas operárias inglesas ou francesas apresentou um caráter tão teórico e tão consciente, quanto a revolta dos tecelões silesianos*". É o primeiro movimento operário alemão. O que os trabalhadores da Silésia propõem de imediato em sua simplicidade é teoricamente, é conscientemente de um padrão mais alto do que tudo o que até então tinha ocorrido nos movimentos operários ingleses e franceses. A teoria na Alemanha é uma coisa extremamente forte. E a deflagração da luta, na medida que é um país cuja política inexistia, esses trabalhadores foram diretamente para a questão social e formularam reivindicações diretamente neste plano. E mais uma coisa. Tinha ocorrido o surgimento de um fenômeno raro, mas altamente significativo no quadro alemão: um teórico alemão de origem operária. Em realidade, ele não era propriamente um operário, mas um artesão, um alfaiate. Weitling se converteu no primeiro teórico operário da Alemanha. E Marx enfatiza muito entusiasticamente como a demonstração da consciência teórica operária emergente. Há um entusiasmo e uma generalização forçada decorrente do estágio daquele momento. Tudo é novo no movimento operário, tudo é muito recente; as próprias descobertas do Marx são recentes.

"*Quanto ao grau de instrução ou a capacidade de se instruir dos operários alemães em geral, eu tenho que lembrar os geniais escritos de Weitling que, do ponto de vista teórico, até ultrapassam a Proudhon, mesmo sendo inferiores na execução. Onde então a burguesia —aí compreendido os seus filósofos e escribas —poderia propiciar uma obra comparada à de Weitling,* **Garantias da Harmonia e da Liberdade***, sobre a emancipação da burguesia, a emancipação política?*" O trabalho de Weitling, é um trabalho exponencial que é superior ao do socialista francês (Proudhon) e aos trabalhos da burguesia (alemã) que propugnaram a sua emancipação política. "*Se comparamos a mediocridade boçal e medrosa da literatura política alemã, com essa incomensurável e brilhante estréia literária dos operários alemães...*".

Agora ele vai examinar as dimensões de subjetividade do proletariado da Inglaterra, da França e da Alemanha. "*É necessário reconhecer que o proletariado alemão é o teórico do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é o economista e o proletariado francês o político*". O que é que ele está lendo? Isto tem a ver com as três críticas. Ele está lendo e dizendo que a subjetividade na Europa tem os seguintes pontos altos de entonação: na Alemanha, a teoria, a filosofia; na Inglaterra, a economia; na França, a política. Olha as três fontes. Aqui ele está lendo três realidades em três países diferentes. Em outros lugares aparecem coisas do tipo e daí é que se originam as tais *três fontes*.

"*É necessário convir que a Alemanha possui uma vocação clássica à revolução social na medida em que ela é inapta à revolução política. De fato, apesar da impotência da burguesia alemã ser a impotência política da Alemanha, assim a atitude própria do proletariado alemão é a atitude social da Alemanha*". A impotência da burguesia alemã é a impotência política da Alemanha; a impotência da democracia no Brasil é a impotência da burguesia brasileira. Até nesse nível há respaldo para aquela colocação que eu faço. Eu não inventei uma situação que uma categoria social não possa ser política e economicamente incapaz. Marx trabalhava com essa idéia de classes incapazes. As classes não são capazes simplesmente porque são classes. Vale para o proletariado também. Marx está mais explícito aqui do que na "Introdução..." de 1843. Aqui a coisa é mais concreta; lá é uma formulação mais abstrata.

"*A disparidade entre a evolução filosófica e a evolução política na Alemanha não é uma anomalia. É uma disparidade necessária*". Ou seja, o grande desenvolvimento filosófico na Alemanha é a única forma de completar a história incompleta da objetividade por uma história ideal. O idealismo de

Hegel chega aonde chega, e é idealismo, porque é uma reflexão da incompletude objetiva alemã. O idealismo é antes de tudo, uma forma de pensar decorrente de insuficiências da objetividade. Quando o objeto não maturou, o idealismo se coloca. Às vezes são esforços desesperados na ausência da objetividade. Agora, daí extrair que o idealismo é a posição efetivamente correta e gnosiologicamente única, já é uma paranóia que só cabe na cabeça de professores de filosofia e não de filósofos. Ele pode produzir um escapismo, mas não é geneticamente um escapismo. Ao contrário de ser um escapismo, é uma tentativa desesperada de ver e completar a realidade. Ligar idealismo a escapismo é uma inconveniência que conduz a erros fatais. De Kant a Hegel, todos esses idealismos aparecem em função da incompletude da realidade alemã {importante}. Claro que os coleguinhas em geral não vão aceitar porque não aceitam a tese da determinação social do pensamento. Mas não aceitam em primeiro lugar , porque são profundamente ignorantes, por incompetência e não é porque conhecendo e criticando já superaram. Isso é válido a nível mundial.

"*Só no socialismo é que um povo filosófico pode encontrar a práxis que lhe convém e, então, unicamente no proletariado o elemento ativo da sua libertação*". Certas coisas da "Introdução..." de 1843 aparecem aqui mais explicitadas.

A uma certa altura o Ruge diz que "*a miséria social produz a inteligência política*". Diz o Marx: "*Pelo contrário, é o bem-estar social que produz a inteligência política. A inteligência política é um espiritualismo e ela é dada a quem já é afortunado, àqueles que já têm seus pés em conforto. Fará bem ao nosso 'prussiano' escutar o que diz um economista francês, Michel Chevalier*: '*Em 1789, quando a burguesia se sublevou, só lhe faltava para ser livre ser admitida na carreira política. A emancipação consistia, para ela, em receber as principais funções civis, militares e religiosas das mãos das classes privilegiadas que mantinham o seu monopólio. Rica e esclarecida, capaz de se bastar e de se dirigir a si mesma, ela colocou igualmente os interesses seus e de todos sobre o abrigo de sua boa vontade*'".

"*Já demonstramos para o 'prussiano' a que ponto chega a incapacidade da inteligência política de descobrir a fonte da miséria social. Mas, apenas uma palavra ainda sobre esta sua concepção. Quanto mais a inteligência política de um povo é desenvolvida e divulgada, tanto mais o proletariado desperdiça —pelo menos, no início do movimento— suas forças em rebeliões não-refletidas e infrutíferas mergulhadas em sangue. Por ele, pensar de maneira política, descobre a razão de todos os males sociais na vontade e todos os meios de remediá-los, na violência e na derrubada de uma forma determinada de Estado. Os operários de Lyon acreditavam perseguir fins puramente políticos, sendo somente soldados da república, quando eram na verdade, soldados do socialismo. A inteligência política deste modo, lhes ocultava a raiz da miséria social; deste modo ela lhes falsificava a compreensão do seu objetivo verdadeiro; deste modo a sua inteligência política enganava seu instinto social*" {muy creativo}. É absolutamente demolidor. Inteligência política no proletariado era um defeito do seu início de movimento. Politizar não significa adotar a inteligência da política. É saber que a política é ferramenta e não fim. Que a revolução política é meio cujo o objetivo é uma transformação social.

Ruge dizia que o operário estava isolado da comunidade política. Marx responde: "*A comunidade da qual o operário está isolado, é uma comunidade de uma realidade e de uma amplitude totalmente diversa da comunidade política. A comunidade da qual o seu próprio trabalho o separa, é a própria vida, a vida física e intelectual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A natureza humana é a verdadeira comunidade dos homens. Se o isolamento funesto desta natureza é infinitamente mais universal, mais insuportável, mais temível, mais contraditório que a separação da comunidade política, assim também a supressão deste isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é incomparavelmente maior assim como o homem é maior que o cidadão e a vida humana é maior que a vida política. Conseqüentemente, porquanto parcial seja a revolta industrial não deixa de abrigar menos do que na alma universal; porquanto universal que for, a revolta política dissimula sob a forma mais colossal o espírito restrito*" {muy, muy interesante}.

"*Mesmo que se tenha dado em um único distrito industrial, uma revolução se situa na perspectiva do todo porque ela é um protesto do homem contra a vida inumana, porque ela parte da perspectiva do indivíduo singular real, porque a comunidade da qual o indivíduo está separado, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Em compensação, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes sem influência política quebrar seu distanciamento do Estado e do poder. A sua perspectiva é aquela do Estado, de uma totalidade abstrata, que só existe com a separação da vida real, que é inconcebível sem a oposição organizada entre a idéia geral e a existência individual do homem. É por isso que uma revolução cuja alma é política, organiza de acordo com a sua natureza limitada e híbrida, uma esfera dominante na sociedade às custas da sociedade*".

"*Uma revolução social com uma alma política ou é um contra-senso completo, se o 'prussiano' entender por 'revolução social' uma revolução social em oposição a uma revolução política, atribuindo à revolução social uma*

alma política, no lugar de uma alma social. Ou não é mais que uma paráfrase do que chamávamos geralmente, de uma 'revolução política' ou uma 'revolução' simplesmente. Toda revolução dissolve a antiga sociedade; neste sentido, ela é social. Toda revolução derruba o antigo poder; neste sentido, ela é política".

"*Ao 'prussiano' cabe escolher entre a paráfrase e o absurdo. Nesse ponto, uma revolução social com uma alma política é paráfrase ou absurdo, quanto é racional uma revolução política com uma alma social. A revolução enquanto tal —a derrubada do poder estabelecido e a dissolução das antigas condições— é um ato político*". A política se encarrega pura e simplesmente dos atos preparatórios e negativos. Esta tese ele levantava em 1871, nos trabalhos preparatórios para a redação d'**A Guerra Civil na França**. Esses trabalhos são mais ricos que o próprio texto publicado.

"*Sem a revolução, o socialismo não pode tornar-se realidade. Este ato político é necessário na medida em que ele tem necessidade de destruir e de dissolver. Mas, quando começa a sua atividade organizadora, quando se manifesta o seu objetivo próprio, sua alma, então, o socialismo rejeita seu revestimento político*". O alvo fundamental é a revolução social e não política. A concepção negativa da política compreende três pontos: o Estado tem de ser dissolvido, a razão política tem de ser ultrapassada e a prática revolucionária (crítico/prática) é social e não política {muy original}. A política, portanto, nessa perspectiva é a ferramenta da dissolução, ato preliminar inicial, não resolutivo. A revolução política não instaura uma transformação social, mas abre caminho para ela. A concepção negativa da política, portanto, não é meramente uma extensão da concepção negativa do Estado liberal. Ela é a concepção negativa da própria inteligência política e dos próprios objetivos políticos.

A tematização do partido decorre da ontologia {?!}. É um problema de combinar subjetividade à organização e a concepção negativa da política fixa o seguinte: 1) a política é meio, é instrumento para o fim último que é a emancipação do homem, a emancipação operária. O que é que isso fornece para a teoria política do partido? Essa ontologia {?!} fornece os elementos fundamentais da teoria da revolução. Fazer a revolução não é fazer a revolução do Estado; é fazer a revolução da emancipação humana. 2) a concepção negativa da política salvaguarda a individualidade, ao menos, no começo e no fim, ou seja, ela é principio e é horizonte. A revolução social se dá no horizonte da emancipação do homem e como princípio da reflexão. O massacre da individualidade é excluído ontologicamente {?!} de qualquer concepção política do marxismo. A contraposição homem-sociedade, é uma contraposição da burguesia e não do socialismo de Marx. 3) combate o politicismo, isto é, a idéia de que tudo está centrado no político através do qual a totalidade está colada.

O que é o partido? O partido é uma mediação, é uma ferramenta da ferramenta. O partido não tem fim em-si. O que é que ele faz? Ele organiza a subjetividade para a efetivação. Ele é uma organização da subjetividade efetivante. Esta subjetividade mobilizada e organizada é concebida através de função. O partido precisa de uma série de funções. E as funções dependem em suma, de cada momento histórico e de cada local. O partido não é um partido, são os partidos. O plural é de cara concebido. Lenin e Marx se entregaram várias vezes à organização dessas ferramentas e acabaram com elas quando elas se degeneraram. O partido é plural, isto é, ele pode ter várias formas. Essas funções são preenchidas por pessoas que têm inclinações com aqueles trabalhos. O bom agitador é aquele que vai fazer a agitação, o organizador vai fazer organização, o ativista sindical vai fazer atividade sindical.

III

"Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)"

A religião não é apenas a expressão da passividade do homem, mas ela é também protesto. Essa é a força da religião. A religião é um protesto perdido em si, estranhado. Ela é a expressão da miséria real e espontaneamente, é um protesto contra essa miséria real. É a projeção das melhores qualidades do homem atiradas ao céu, onde elas não podem ter efetividade. Deus é a projeção da capacidade efetivante do homem. Esta tematização da religião, Marx toma da tematização de Feuerbach. Já Feuerbach havia colocado que Deus é um produto do homem e não o inverso. Um produto como projeção daquelas qualidades superiores dele que não encontram o campo de realização na terra. É a miséria na terra que não permite esta efetivação.

Portanto, a tematização marxiana da crítica religiosa é muito mais sutil. Não é a mera idéia de um engodo. Marx não aceita a idéia de que a religião seja um engodo deliberado. É o auto-engodo espontâneo articulado com o protesto. O homem religioso não é compassivo, desmobilizado; ele é falsamente mobilizado. É o homem que se mobiliza e protesta afastando de si as suas propriedades mais altas. O coágulo das propriedades mais altas, da espiritualidade mais poderosa do homem é Deus. O homem transfere para Deus aquilo que ele não pode fazer aqui. Por isso que é um protesto ilusório. A religião tem o sentido precisamente, da procura de uma transformação que é impossível. Por isso que é um protesto do estranhamento, ou seja, é uma forma de conceber a correção do mundo que torna essa correção impossível porque impossível é naquele momento transformá-lo.

A religião é uma contradição, é um protesto estranhado. Só existe religião na medida em que o nosso mundo é miserável, mas ela não é simplesmente a expressão passiva da miserabilidade. A religião é ao mesmo tempo, um protesto da miséria. O que a *Teologia da Libertação* está fazendo é considerar precisamente, que agora a religião é só protesto. Se a religião é só protesto e não mais reflexo da miséria do mundo é porque a miséria desapareceu. É uma ilusão idealística porque é a supressão da miséria na idéia e não na efetividade. Para Marx, a crítica da religião não é o ponto final nem o elemento fundamental. A crítica à religião é apenas o passo inicial. Só serve para urna coisa: deslocar o problema no seu devido lugar. A religião põe o problema e a solução no céu; a crítica da religião traz os problemas do céu para a terra, e a terra é que tem que ser criticada e modificada. O homem religioso é incapaz de criticar a realidade porque a sua crítica de realidade é a critica do céu. A crítica da religião abre a possibilidade do homem criticar a terra. Uma *Teologia da Libertação* que passa a criticar a terra, conseqüentemente, não tem mais nada a ver com a religião. A crítica da religião é apenas o momento correspondente à limpeza do terreno. A religião é nesse sentido, o entulho que impede de ver o real. O homem engana a si mesmo porque a religião ou é o pensamento do homem ainda não emancipado ou ele perdeu a sua emancipação. A religião é o pensamento do homem que ainda não se assumiu.

Por que na Alemanha só era possível a revolução universal e não a revolução parcial? Porque a burguesia é incapaz na Alemanha de fazer a revolução burguesa. Ela não repete os atos construtivos da burguesia francesa e inglesa. E, de fato, a burguesia alemã nunca realizou a revolução burguesa até hoje. A revolução burguesa realizada foi a transformação infraestrutural já por volta da década de '60 do século passado, com ênfase especial a partir da década de '70. Economicamente a burguesia acaba por realizar a transformação, mas politicamente nunca houve essa reconversão. E quando a Alemanha vem, depois da guerra, ser uma social/democracia isto foi uma imposição, à derrota da guerra, de fora para dentro. Não foi realizada pela burguesia alemã, mas sim por uma burguesia externa a ela. O Marx foi comprovado em todo o processo alemão.

Quando vai ser criada a **Nova Gazeta Renana**, exatamente em 1848, Marx continua empenhado fortemente no sentido da democracia para que as forças sociais participem, mas a crítica dele é feroz exatamente na representação dos burgueses e também da esquerda. Ele dá um exemplo formidável de como um teórico deve proceder: face ao comportamento das categorias sociais e suas representações. O partido que ele apóia na ocasião é um apoio de crítica violentíssima, exatamente o oposto do que se vê contemporaneamente. Não é que ele seja um militante de um partido, mas há um apoio. Este apoio é demolidor o tempo todo, denunciando publicamente todos os erros, todas as mazelas. E ele, em fins de 1848, mostra que é impossível de fato uma ação política transformadora de caráter burguês na Alemanha, mas só uma transformação social, que ele chama de social-republicana. Mas o fato de constatar a impossibilidade da burguesia não levaria automaticamente ao proletariado. O que acontece nos anos de 1847/48 é que em toda a Europa, a situação era de tal natureza ,que muita gente pensava numa transformação social a curto prazo. Marx não foi o único a ter o privilegio de pensar isso. Na verdade ele co-participa dessa convicção. Com a crise de 1846 toda a intelectualidade, preocupada com as questões fundamentais do seu tempo, estava na expectativa de uma revolução social a curto prazo. Toda a primeira metade do século tinha transcorrido em revoluções sucessivas. A burguesia tinha terminado as suas revoluções em 1830-40. E já na década de '40 começam convulsões da perspectiva de trabalho. A crise econômica da década de '40 leva a supor a revolução social, mas Marx será, em 1848 e meados de 1849, aquele que antevê que a avalanche revolucionária tinha cessado, que não sairia mais uma revolução social. Aí é que ele propõe à *Liga dos Comunistas* o recuo, o afastamento de um processo que ele considerava que daí para frente

levaria a derrota e daria em massacre. A revolução não tinha maneira de se impor. Este problema leva ao racha da *Liga dos Comunistas*.

Em 1850, quando ele se recolhe novamente ao gabinete para fazer a crítica da Economia Política, naquele momento ele quer reexaminar o problema das perspectivas revolucionárias. Quando então conclui, um ou dois anos depois, que a revolução seria um processo muito mais longo, muito mais trabalhoso de organização, muito mais na perspectiva de futuro e que na imediaticidade não haveria chance. E mesmo quando em 1871 a Comuna de Paris se forma e parte para a insurreição, ele pondera e pede que a insurreição não mais seja feita porque ela não tem chance de ser vitoriosa. Uma vez que as massas foram ao combate ele apóia, mas ele era contrário porque ele antevia a derrota. E a derrota se deu. O problema é que não havia uma consciência teórica subjetiva de saber o que devia ser feito.

A Burguesia e a Contra-Revolução

Nesta série de quatro artigos ele examina um processo histórico/político que está se desenrolando. Ele vai escrever em dezembro de 1848 e o processo teve inicio em março. Temos aqui uma análise de um processo a nível objetivo que está em curso, porém, o nível objetivo de um processo social, político, contém a dimensão subjetiva, a ideação. A trama teórica da análise que aqui aparece é implícita e não explícita, a não ser em certos momentos. Quando ele denuncia a chamada teoria ententista, ele está denunciando uma forma de concepção que elimina a prática de Camphausen.

Quem é Camphausen? Quem é Hansemann? Os dois foram os criadores da velha **Gazeta Renana** e hoje são ministros. Camphausen é o primeiro ministro do primeiro gabinete no processo revolucionário, que ele autodenomina de gabinete pós-revolucionário. O simples fato de designar o seu gabinete como pós/revolucionário é na intenção de sua concepção (ententista) de romper os liames genéticos do seu gabinete com a revolução, isto é, o gabinete veio depois da revolução, não é produzido pela revolução; não é um gabinete da revolução. Isto é fundamental. E esta concepção de Camphausen não é meramente uma fórmula de convicção teórica, mas é uma fórmula de ideação para pôr de lado os fatores decisivos que geraram a revolução de março e retornar àquilo que a burguesia liberal fazia já anteriormente. Marx fala explicitamente, no segundo artigo, dessa estratégia que a burguesia liberal alemã perseguia: pressionar a Coroa de tal maneira, que ela cedesse e fosse entregando à burguesia liberal o comando do quadro alemão sem, com isto, derrubar a própria coroa. A Coroa seria o grande guarda-chuva de proteção do esquema da burguesia alemã. Desde o início a concepção de Camphausen (a teoria ententista) é o resultado de uma intenção prática da própria burguesia, que já vinha se processando com anterioridade em relação à revolução de março. "*A revolução de março de maneira nenhuma submeteu o soberano por graça divina ao povo soberano. Ela somente obrigou a Coroa, o Estado absolutista, a se entender com a burguesia, a conciliar com sua velha rival. A Coroa sacrificaria a nobreza à burguesia, a burguesia sacrificaria o povo à Coroa. Nesta condição o reino seria burguês e a burguesia seria régia*" (terceiro artigo). Quem restaura, em última análise, o poder da Coroa é a burguesia liberal através do gabinete Camphausen.

Esses artigos nos exemplificam que não há mecanicismo no pensamento do Marx. As burguesias, na sua universalidade, são estruturalmente iguais, mas, todavia, elas são profundamente distintas. O fato das burguesias serem um universal não implica, como na concepção positivista, que elas tenham a mesma lei geral no que tange o seu comportamento. As burguesias são distintas e procedem de modo distinto. Marx compara a revolução alemã de 1848 com as revoluções inglesa de 1648 e francesa de 1789. "*As revoluções de 1648 e 1789 não foram as revoluções inglesa e francesa, foram revoluções de tipo (*Stils*) europeu*" (segundo artigo). Ao passo que a revolução alemã de 1848, não é européia. Estilo europeu não tem nada a ver com geografia, mas com caráter histórico, com a dimensão de natureza histórica do procedimento, isto é, pertence ao ente da burguesia alemã um caráter que é distinto da burguesia inglesa e francesa. Então, há uma tematização teórica muito importante, muito densa. Os artigos da **Nova Gazeta Renana** em geral, estes em particular, trabalham muito fortemente a questão das objetivações particulares das categorias sociais.

O uno da burguesia se manifesta no seu múltiplo. Uma descrição ontológica {?!} da unicidade burguesa, não é desidêntica às diferentes formas da burguesia ser e proceder. A

narrativa histórica da revolução é uma coisa secundária. Ela é um ponto de partida. O texto não fica neste nível, mas há uma trama de intelecção teórica muito mais densa. Ele constata empiricamente, e qualquer um constataria, certos eventos, mas eles são compreendidos em sua profundidade efetiva. E esta profundidade nos traz uma trama de uno e múltiplo {?!?!}. Falar das burguesias alemã, francesa e inglesa, distingui-las em sua diversidade, é estar no território do múltiplo e simultaneamente, no território do uno porque há uma universalidade.

A questão da burguesia brasileira: numa universalidade das formas não clássicas haveria uma confluência, mas a burguesia brasileira não é prussiana. Primeiro, porque ela não tem nenhuma Coroa feudal {?!} com a qual se aliar; segundo, nunca houve feudalismo no Brasil; terceiro, o capitalismo brasileiro, ao contrário do alemão, nunca se tornou autônomo e uma série de fatores importantes. De tal maneira que é um equívoco do Carlos Nelson Coutinho, do Konder e outros em falar do prussianismo no Brasil. Este é um fenômeno da história do marxismo no Brasil. No primeiro momento o grande padrão, o modelo, para análise da burguesia brasileira era o padrão francês, clássico, europeu, onde burguesia e feudalismo se chocam violentamente. E por isso até 1964, na época o único partido de expressão que invocava para si a herança marxiana era o *PCB*. Daí ele falar em revolução antifeudal ou em eliminação dos restos feudais. Que restos feudais, se nunca houve feudalismo? Por isso que a revolução burguesa é confundida com industrialização pura e simplesmente. Ora, com o golpe de 1964, no itinerário da nossa burguesia, alguns perceberam que a referência clássica da burguesia francesa e inglesa para o caso brasileiro não orientava. Havia uma burguesia, mas ela não se comportava em nada como a burguesia inglesa ou francesa porque ambas, além da revolução no plano econômico, haviam realizado a revolução política, haviam moldado o Estado à sua feição de necessidade.

A burguesia alemã vem mais tarde, depois de 1848, por volta de sessenta a sessenta e pouco, a principiar a sua autonomização, a sua efetiva soberania econômica, mas ela não chega jamais a fazer uma revolução política. A unificação do Estado alemão é a unificação sob domínio da Prússia, que é um dos quarenta estados autônomos na Alemanha. A nação alemã só vai surgir em 1871 através de Bismark. Há um primeiro processo que, já em 1848, o Marx quer evitar: que é a unidade alemã sob direcionamento prussiano. Porque a forma prussiana da burguesia é a forma da revolução burguesa não européia. À proposta da **Nova Gazeta Renana** em 1848 um dos pontos fundamentais, era precisamente de uma unidade alemã não sob a hegemonia burguesa. As Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha é escrito em princípios de 1848, precisamente quando a movimentação germânica explode. Marx e Engels ainda estão em Paris e eles escrevem isto exatamente para tentar orientar o movimento alemão. É a plataforma de Marx e Engels para o processo alemão. Notem que o item primeiro das Reivindicações é: "Toda Alemanha será declarada uma república una e indivisível".

Havia na época cerca de 40 estados autônomos, 38 eram pequenos, 2 eram grandes e procediam à tentativa de hegemonizar a unificação alemã e entre si lutavam tão violentamente que aliavam diversamente a nível internacional. Todos os outros formavam um conjunto: a confederação alemã. Quais eram esses dois grandes estados? De um lado a Prússia, de outro a Áustria. Áustria e Prússia faziam parte de um conjunto único. Como as rivalidades eram extremamente agudas, havia a proposta de unificar de maneiras diferentes: a unificação global unindo Prússia e Áustria sob um governo republicano único que não dependesse nem de um nem de outro —unificação da grande Alemanha. (Há uma inspiração do Hitler desse tipo de unificação: uma recuperação do antigo *Reich*, miticamente falando). E a unificação sob a hegemonia parcial unifica o pedaço a partir da Prússia e exclui a Áustria. Em suma, quando se dá a unificação via Bismark, a Áustria ficou de fora.

Marx não estava querendo enveredar nas teorias da grande ou da pequena Alemanha. A simples unificação do quadro alemão é totalmente distinto, por exemplo, do esquema francês. A França é um estado unificado séculos antes da Revolução Francesa; a Alemanha não consegue se unificar nem com o processo burguês. Então, falar simplesmente burguesia/proletariado nós estamos no nível mais esgarçado da questão ontológica {?!}, no uno, cuja multiplicidade precisa ser examinada através da particularização sem no que as coisas nos escapam.

A revolução alemã da perspectiva da burguesia acaba por realizar as tarefas econômicas. O Engels tinha apontado isso já claramente. A burguesia alemã realizou as tarefas econômicas, mas não realizou as tarefas políticas. E eu digo: a burguesia brasileira não realizou nenhuma das duas tarefas, nem a econômica e nem a política. E não é uma mera ironização; até hoje nós temos isso. O estado nacional (uno) nosso não é uma iniciativa e uma realização da burguesia, mas é um

produto da colonização e da forma subordinada da independência. A nossa unidade é anterior à unidade do verdadeiro capitalismo que é a industrialização, tal como foi a da França. Então, neste sentido está mais para a França do que para a Alemanha. O que está aqui para a Alemanha não vale para ser reposto para o Brasil. O que alguns fizeram foi exatamente isso: abandonaram o modelo francês e adotaram o modelo alemão. Como o Marx não trabalha com modelos, o procedimento metodológico, a concepção teórica geral entre Coutinho e o marxismo pré-'64 é a mesma coisa.

Esses artigos apresentam um momento muito expressivo da forma do Marx trabalhar: temos o geral e o específico, uma tematização mais abstrata e uma tematização especificadora. É como se ele tivesse elaborando num certo nível de concreção procurando deixar o universo das abstrações, em certo momento indispensáveis e elas se convertendo em concreções. Ele não chega aos últimos limites da concreção, nem era o caso, a não ser para o evento de 1848.

A burguesia no Brasil tem um caráter não transformador e além disso, está dependente das formas subcapitalistas que fundamentalmente correspondem a formas capitalistas ainda não verdadeiramente capitalistas, no sentido da presença do capital industrial que é o verdadeiro capital do capitalismo. Então, o Nordeste é capitalista. Se alguém acha que encontraremos no Nordeste algum resquício feudal está completamente equivocado. Isto é capitalismo, só que é um subcapitalismo. No Nordeste não predomina o capital industrial a não ser formalmente, porque o predomínio é do Sul. O que predomina no Sul é o capital industrial, então, no Nordeste nós temos a subsunção formal do subcapitalismo ao verdadeiro capitalismo do Sul. O efeito dá a impressão de um imperialismo, mas isso é muito vago e muito genérico. Como se trata de um único país, o que há é a subsunção formal ao capitalismo de uma região subcapitalista. Como tudo está intercomunicável, subentenderia que o quadro nacional se reordenasse sob a forma de um capital que rompesse a sua subordinação. Eu detesto o conceito de *dependência* {?] já que ele está hoje inteiramente esvaziado, porque o fundamento básico da relação é o fenômeno do imperialismo. A palavra "dependência" não é criação dos teóricos atuais; Marx utilizava a palavra, mas ela ganhou um sentido identificador de uma teoria que escamoteia a questão do imperialismo. Por isso eu prefiro sair deste clima e ficar num universo de ressonâncias conceituais que não se identifica com isto; daí a colocação de um capital subordinado, de um capitalismo subordinado, de uma burguesia subordinada. A burguesia de um lado, estreita pelo subcapitalismo; de outro, sentindo o terror da pressão que vem de baixo porque ela não tem proposta para esta fatia que vem de baixo.

Marx, no texto, mostra que as burguesias que fizeram as revoluções de tipo europeu, estavam na ponta do processo e a primeira proposta que elas tiveram na época para as vastas camadas camponesas, era o seu reordenamento. Qual é a proposta que o capital no Brasil tem hoje, para atrair as vastas categorias ao seu projeto? Não tem proposta. Quanto maior é o capital, menos proposta ele contém porque ele está diretamente atado ao seu subordinante. O capital menor no Brasil ainda tem uma dinâmica que pode conter uma proposta dessa natureza, porque ele depende desta faixa para se expandir enquanto mercado consumidor. Quando eu falo que a democracia no Brasil só pode vir da perspectiva do trabalho, eu não estou exclusivisticamente situando a possibilidade sobre as massas trabalhadoras; aliás, é altamente improvável que isoladas elas possam obter alguma coisa. O que se precisaria fazer, no caso brasileiro, era uma articulação da massa trabalhadora com o capital médio e pequeno, isolando o grande capital (o capital monopolista) nacional, internacional e até mesmo estatal.

A ordem econômica internacional está, de vários anos para cá, numa claríssima crise. Tudo o que se faz no plano internacional é a administração da crise. O sistema do capital está posto definitivamente em crise. É irrecuperável isso. Nunca mais o capital viverá fora da crise. Logo depois da Segunda Guerra Mundial, depois do plano Marshall, a crise vai se pondo. O último momento de recuperação de acumulação, depois de dezenas de anos, foi o plano Marshall. Na seqüência de algumas coisas aparentemente não visíveis, a crise se estabeleceu como forma estrutural de vida internacional dos nossos tempos, apanhando os dois subsistemas do capital: o Leste e o Ocidente. Então, a faixa lúcida do capital sabe que está em crise, que não tem como resolver e que a única vida é a administração da crise. Desta crise o capital não tem como sair. É uma crise estrutural, aguda e permanente. Nos nossos tempos, em cada dia, há uma crise superior à crise de 1929, só que os dispositivos de controle do sistema financeiro internacional, através dos Bancos Centrais, contêm esta crise e a empurram com a barriga no dia-a-dia. Quantas décadas ou quantos séculos nós viveremos no interior do capital em crise, obviamente eu não sei e ninguém sabe.

Se o Brasil entregar definitivamente a informática à parcela do sistema financeiro, haverá um novo "boom" no Brasil. Por três, quatro anos parcelas numericamente bem restritas vão ter condições de ampliar as suas atividades. A população em geral momentaneamente, se não viermos a refluir para uma nova situação ditatorial, poderá até se beneficiar por curto período se houver um rompimento estrutural do arrocho. O arrocho salarial desde Cabral faz parte da estrutura nacional, isto é, remunerar o trabalho sistematicamente abaixo do seu valor. A maioria das gerações imediatamente futuras, vão viver este mesmo quadro de formas cada vez mais agudas. A crise atual é muito maior do que foi a crise de fins de '63 e princípios de '64 que levou à queda de João Goulart, isto é, um regime militar que veio para curar as mazelas do pré/'64, ao final do seu processo, deixa uma situação ainda mais grave. Nem era intenção do Jango a crise, nem a intenção obviamente do regime militar, mas é que os fatos se dão sobre lei férrea {?!}. Lembrando a expressão do Marx: "[...] *tortura-nos não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a carência do seu desenvolvimento*". Nós vivemos a tragédia do capital e a tragédia da falta do capital, isto é, vivemos a tragédia do novo incompleto e do velho que se coloca, portanto, "o morto parasita o vivo".

Os Estados Unidos hoje, obviamente por ser um país mais extraordinário economicamente, é um país atravessado por uma crise muito forte que se resume como o maior déficit público do planeta. A cada ano o déficit público norte/americano é duas ou três vezes maior, que toda a dívida externa brasileira acumulada há vinte e tantos anos. Isto mexe com todo o sistema financeiro internacional porque ele sai no mercado financeiro interno e externo e faz empréstimos. É o mesmo esquema do Brasil. O que é que está levando a isto? Não são os lados mais negativos ou bravosos do capitalismo que estão gerando isso, mas isso ocorre pelas dimensões mais positivas do capitalismo. O que está gerando a crise hoje fundamentalmente no mundo, é precisamente a alta capacidade tecnológica desenvolvida pelo capital. E isso é irreversível {?!}. É próprio do capital gerar simultaneamente extrema riqueza e extrema pobreza. Pobreza e riqueza tomem sempre em termos relativos; não precisa ser o que nós estamos acostumados a pensar em termos de Brasil. O que é não ter emprego? É que o capital não domina territorialmente o seu espaço. A pessoa não chega a ser humana. Se você não está no mercado de trabalho, você não está no mercado de consumo, você não pertence ao universo da humanidade.

As correntes filosóficas mais negativas nascem todas do impacto da tecnologia. A tecnologia, no sentido que nós hoje a entendemos, só passa a existir no mundo a partir de meados do século passado e com uma diferença muito grande em relação ao quadro atual, mas em que pese diferenças de caráter com a tecnologia contemporânea, ela põe o seguinte problema: como é que o humano se articula com o tecnológico. Até o século XVIII, as técnicas de trabalho podem ser ditas como ferramentas usadas pelo homem. Com a criação das primeiras máquinas e a sua mínima sofisticação passo subseqüente, há uma inversão nesta relação: não é mais a máquina uma ferramenta do homem, mas o homem é que é um anexo da máquina. Uma coisa é eu utilizar um serrote, um martelo, uma chave de parafuso —eu uso essas ferramentas como uma extensão da minha mão—, outra coisa é eu acionar forças motrizes pelo movimento de alavancas ou apertando botões. Esta inversão faz do homem um acessório da máquina e isto é contraditório porque de um lado, o homem se liberta do trabalho mais pesado e grosso; de outro, ele perde o controle do trabalho já que as máquinas trabalham {?!?!}.

Todos sabem que para Smith e Ricardo toda a riqueza é criada pelo trabalho. Marx é que fará uma correção disto dizendo: é verdade que no regime capitalista é assim, mas nem toda a riqueza é criada pelo trabalho; a natureza cria riqueza que está aí dada como um enxoval ao homem. No regime capitalista é que toda a riqueza provém do trabalho e tanto mais riqueza ele produzirá quanto mais elevado for o seu nível tecnológico. E diz ele nos *Grundrisse*: "*o desenvolvimento tecnológico chegará a um ponto onde a contribuição do trabalho será desprezível*" {¡efectivamente!}. É como se a um dado momento o contributo (criação de riqueza) que o trabalho dá ao longo dos milênios, cessasse. É contraditório {?!?!}: o trabalho nesse momento pode deixar de ser um meio de subsistência para ser a primeira necessidade do homem, como realização do homem emancipado, mas se o homem não estiver em relações de produção que produzem a emancipação, ele se torna a descriatura humana porque ele não tem mais acesso àquilo que o insere no mundo humano (esse tipo de tecnologia é um privilégio muito especial das áreas monopolistas do capital. Essas tecnologias, pelo menos até o momento, são de grandes escalas. Não podemos pensar numa tecnologia desse tipo na micro/empresa por exemplo, pois elas não têm como adquirir sequer este tipo de técnica —esse é um problema sério, mas há

outros). É como se a tecnologia fosse expulsando do campo da humanidade o homem. É como se a criatura do homem —a tecnologia— começasse agora a agir por conta própria e massacrando o homem. Esta é uma visão equivocada porque a culpa não é da tecnologia, mas das relações de produção. Quem determina a expulsão do quadro humano do homem não é a tecnologia, mas as relações de produção que absorvem esta tecnologia. Esta mesma tecnologia absorvida em novas relações de produção, produzem exatamente a base material da emancipação do homem.

Então é uma estupidez, por exemplo, ficar com o coração na mão porque cinqüenta pescadores foram desalojados do seu cantinho de praia. São, serão e ninguém vai inverter isto. Porque simplesmente manter aqueles pescadores ali é mantê-los numa sub-humanidade. Alguém dirá: "É melhor a sub-humanidade do que humanidade nenhuma". Tudo bem, na imediaticidade, mas pensem o ser-social como processualidade. É um pensamento muito pequeno/burguês este condoer-se com o pescador e o seu pequeno grupo familiar que ficou massacrado, que faz passeata em frente à prefeitura e o prefeito nem sabe o que você esta falando.

Correntes filosóficas distintas enfrentam este problema com diferentes graus de qualidade. A tematização desse tipo de melhor natureza é exatamente a de Marx que dizia; então, que a revolução se dá no momento em que a expansão das forças produtivas entram em choque com as relações de produção. Esse é o ponto. O momento em que a revolução se torna possível, seja na fase do capitalismo ou em formações anteriores, é o instante de dilaceramento que pode ser levado às últimas conseqüências ou que conduz, inclusive, sem a consciência dos participantes, às últimas conseqüências. A revolução burguesa só a partir de um certo momento na finalização política era consciente; já no plano econômico não foi consciente em larga medida. Por isso que a revolução da perspectiva do trabalho é muito mais difícil. Ela precisa ser totalmente consciente porque ela não tem como prepará-la a partir de uma acumulação material. Ela se dá no plano da efetivação, mas o acúmulo e a lucidez na subjetividade são um pré/requisito fundamental. Então, quando as forças produtivas (que engloba força humana, ideação humana e tecnologia) podem mais do que as relações de produção (relações de categorias sociais, portanto, a forma da propriedade e do poder, a configuração do Estado) admitem, neste momento abre-se uma fase de ruptura na história. Isso continua absolutamente verdadeiro. O mundo atual é um mundo totalmente em crise e a tecnologia chegou a um ponto que as melhores qualidades do capital, é que estão pondo o capital em perigo. É a força produtiva que ele desencadeou que não mais consegue de fato racionar minimamente, a nível de estabilidade razoável, a convivência com as relações sociais de produção atuais. O mundo inteiro está sobre isso: mesmo o miserável da enxada de cabo curto da África ou o miserável do Norte/Nordeste e do Sul. E a tecnologia é uma superioridade que parece um deus a massacrar o homem. Não é um deus, mas são as melhores qualidades do homem projetadas, como um demônio, no céu. Só que é um demônio agora que arrasa.

O fundamento último de correntes filosóficas do tipo de Nietzsche, Heidegger, Foucault, decorre deste problema: um homem que não domina mais o seu mundo, que está expulso do mundo, que é um estrangeiro em seu lar. Como readaptá-lo? As soluções que eles dão são irracionalistas, pois eles propõem um retorno: recuperar o homem contra o melhor produto do homem nesse percurso. Isso é muito complexo, mas eu estou expondo aqui um veio básico. Porque hoje, de duas, uma: ou se faz a propositura irracionalista do salto para trás, ou se faz a propositura que deriva da ideação que vem de Aristóteles {?!} e culmina em Marx, que é o problema de levar à frente a construção do homem pela transformação das relações sociais de produção. Esta é a grande luta a nível teórico, ideológico, que acaba ganhando expressões políticas.

Não houve nenhuma revolução que superasse o capital. O Leste europeu não superou o capital, mas ele superou o capitalismo e acabou por deixar emergir uma nova forma de capital que, sob muitos aspectos, é inferior até ao capital que nós estamos acostumados a conhecer que é o capital privado. Sob outros aspectos ele é menos gravoso. Por exemplo: a partir de um certo momento o capital do Leste europeu se tornou coletivo/não-social porque ele não é privado, não pertence a pessoas, grupos, não pertence a ninguém neste sentido, mas ele tem a sua propriedade, especialmente a sua gestão, nas mãos de uma minoria: Partido, Estado, Exército, Chefia das Empresas, etc. Na colocação de Gorbatchev a *GOSPLAN* tem que se modificar, mas não para deixar de ser um dos órgãos de planejamento acima da sociedade, mas para ser um órgão de maiores raízes na sociedade civil. Quem tem a propriedade gestionária é precisamente, estes setores; por isso que eu falo em coletivo. E não há herança neste sentido. Por exemplo: o mais

poderoso dos burocratas soviéticos ao morrer não deixa nenhuma dessas propriedades coletivas, mas ele deixa as propriedades enquanto valores de uso: a sua casa, o seu barco, a sua biblioteca, etc. Atenção! Quando se fala em propriedade é propriedade de bens de produção e não propriedade pessoal, de uso. Essa quanto maior for, na perspectiva do Marx, tanto melhor. O socialismo não é um regime dos miseráveis; aliás, não dá para fazer socialismo a partir da pobreza, mas se faz a partir da riqueza. É que a história humana se deu numa inversão que levou a essa situação que esta aí.

Enfim, se o indivíduo tiver propriedade de uso pessoal isso não afeta nada e ninguém vai lhe tirar isto. Eu vivi dois anos num país paupérrimo com uma possibilidade imensa de riqueza, Moçambique, na África, e assisti, por exemplo, a essa questão da propriedade pessoal. Eles fizeram a reforma urbana e houve desapropriação. A casa onde o sujeito morava, a sua casa de campo ou de praia, ele podia reter e reteve. Agora, se ele tinha imóveis que ele explorava como meio de produção estes foram desapropriados. Eu não estou dizendo que tem que ser exatamente assim, mas é aquilo que eu assisti. Uma coisa é o bem de uso, outra coisa é o valor como meio de produção.

O socialismo tem que principiar a partir da tomada de poder. Você tem que ter condições de distribuir o mínimo de subsistência real senão a coisa não se realiza. Bom; não tem casa para todo mundo, então, vai ficar um quartinho de dois por dois para cento e cinqüenta. A partir daí começa a hostilidade no interior dos cento e cinqüenta. É que nem jogar formiga demais num formigueiro: começam a entredevorar-se.

O quadro atual tem no seu interior toda essa desgraceira. A desqualificação da proposta socialista, começou com a ilustração no que aconteceu no Leste europeu e é de grande interesse do capital que todo mundo pense que lá é socialismo. Se aquilo é socialismo, eu não tenho nada a ver com socialismo.

Na União Soviética hoje, o padrão médio de existência da maioria da população é muito superior ao padrão brasileiro. A miséria foi eliminada na União Soviética. Ainda há, sob certos aspectos, pobreza, mas não existe miséria porque o capital coletivo/não-social pode reduzir, pela eliminação da concorrência, a escala de produção da pobreza, ao passo que o capital privado não. Em suma, o Estado entra como regulador do capital. Muitos confundem socialismo com intervenção do Estado na economia. Socialismo não é a intervenção do Estado na economia, mas os produtores se auto/organizando e fazendo a produção de acordo com as necessidades humanas. E no comunismo o Estado não existe mais.

Nenhum grande pensador foi um sujeito neutro diante dos acontecimentos do seu tempo, ao contrário, sempre assumiu uma posição. Então, as filosofias irracionalistas hoje decorrem de um quadro como esse, cuja posição é a recusa a olhar o verdadeiro dilema e a verdadeira solução. Se o Leste europeu tivesse transitado para o socialismo, o irracionalismo contemporâneo ao menos, não seria do mesmo tipo e não teria chegado à extensão que chegou. Nietzsche surgiu muito antes que o Leste europeu, mas já há uma previsão. Peguem o que ele diz sobre o socialismo. Não se admite que um pensador do padrão dele diga o que ele diz. Alguém pode dizer: "Mas ele estava desinformado". Bom; então, ¡cale-se! {?!} O mínimo de prudência filosófica é calar-se quando não se sabe do assunto. E ele tinha condições de saber. Já a idéia de que o socialismo é o regime para levar o Estado ao seu gigantismo e ao seu despotismo último, está em Nietzsche. É uma especulação, mas é uma especulação que intencionalmente ou não, diretamente ou não, reage contra a superação do capital. Lukács n'**A Destruição da Razão** o caracteriza como o iniciador da filosofia do imperialismo. Não é à toa que Heidegger insurja como agudização, inclusive, deste clima da filosofia nietzscheniana.

O dilema a nível da ideação é precisamente este: a relação homem/técnica. Como é que resolvemos? Ou resolvemos pela superação do capital ou resolvemos pela proposta de um recuo face à técnica, retendo o capital. A proposta, que não é explícita, é uma retenção do capital em seus padrões mais comedidos, menores. É como posições reacionárias clássicas de vários países, de meados do século passado ou um pouco antes, que criticavam a Revolução Francesa e a industrialização. Aquilo tinha a perspectiva da feudalidade; isto tem a perspectiva do capital, mesmo quando não é consciente ou declaradamente assumido. No plano ideal a teoria hoje é uma luta, uma guerra, entre a proposta de superação do capital e a proposta de sua conservação. No efetivo é a mesma coisa. Tudo se resume a isto: superar ou conservar o capital. Então, há teorias contemporâneas retornando a colocações do começo do século mesmo no plano "marxista" (Hilferding) de que o capital se racionalizou pelo imperialismo, a tal ponto que ele se tornou eterno. É o fim da história. É uma espécie de confirmação da visão de Smith: o início da

tematização científica do capital. As coisas se fecham num universo perfeitamente identificado, mas quando você tem uma concepção da filosofia de que cada autor é um mundo fechado e as coisas não se relacionam, você fica desarmado e às vezes você passa duzentos anos lendo os textos tendo medo de dizer alguma coisa.

A filosofia é o campo de batalha último da ideação. É na filosofia que a guerra se decide, no campo das idéias. O filósofo não é um contemplador, o filósofo é um guerreiro. Em última instância, ele está sempre dizendo em relação ao homem e sua conexão com o mundo, de onde e para onde deste homem. Hoje o de onde e para onde é do capital para além dele, ou de outro lad,o é do capital que explodiu para uma restrição hipotética teórico/cultural. A revolução cultural nietzscheniana. O super-homem nietzscheniano é o homem que ousa eticamente contrariar o estabelecido. Saltando em que direção? Em direção de um mundo miticamente configurado, pré-iluminista, pré/civilizado {?! –madre santa...}, pré/científico.

A Necessidade do Controle Social –Mészáros

A Crise de Dominação - Ele discute o problema da repressão e o problema desse liberalismo que, através dos mecanismos de persuasão, tenta manter a dominação. Não confundam dominação com repressão. Uma dominação pode se dar inteiramente por um processo persuasivo; aliás, se a dominação dependesse apenas de repressão, ela se tornaria praticamente impossível em curto prazo. O esquema mais desgraçado da dominação é que ela é uma persuasão —garantida pela possibilidade da repressão. É, por exemplo, convencer hoje que o decisivo é o Estado interferir menos na economia, que a livre iniciativa é o fundamental. Toda essa guerra que está aí é isto. Uma guerra que desencadeia, na fiera da salsicha, da seguinte maneira: se houver intervenção do Estado e se este estiver dentro do regime democrático/liberal todos votam, todos opinam e é legitimo todos pressionarem.

O que é o *lobby*? É o dispositivo confessadamente articulado para pressionar nos lugares certos, em beneficio próprio. Isto é tomado como legítima defesa de interesses privados que querem se tornar públicos e para isso se organizam. Há hoje escritórios comercialmente estruturados a nível nacional e internacional para pressionar o deputado, o senador, o executivo e o judiciário. A pressão é legítima. Você não pode é fazer a coisa sem que a lei permita, então, pressione para que a lei seja feita.

A crise de dominação é que por repressão ou por persuasão, nesta reflexão que o Mészáros faz, a coisa está quebrada e nesta quebra o que funcionou ontem, não funciona hoje e o conjunto está indo à deriva. Olhem a situação brasileira e notarão isto. Privatização, livre funcionamento do mercado e livre iniciativa, significa o que? O que é liberalismo legitimamente? O que é a base da proposta liberal? O direito absolutamente inatacável da propriedade. Se o Estado restringe a entrada da informática estrangeira no Brasil, ele está restringindo o direito à propriedade de dois modos: 1) o direito à propriedade do outro lá fora de vir livremente se expandir; 2) ele está impedindo que o consumidor de alta tecnologia no Brasil, possa contar com coisa melhor e mais barata.

Para o capital estrangeiro fazer o que bem entende aqui dentro ele defende a liberdade da propriedade, o liberalismo. "O mercado, o liberalismo é a solução porque o socialismo (o Leste europeu) é pior". O problema a nível da empiricidade imediata eles têm razão, mas simplesmente eles não dizem que aquilo não é socialismo. Depois de setenta anos o país mais desenvolvido no campo póscapitalista, chamado indevidamente de socialista, não só não resolveu o problema da produção como está hoje declarado em um atraso fatal.

O que é a movimentação de Gorbatchev? É que se providências imediatas, enérgicas e estruturais não forem tomadas na União Soviética; eles não entram na economia moderna na virada do século. Na minha linha de interpretação, não chegaram a ultrapassar o capital e instalar uma sociedade transitória chamada socialismo. Geraram lá, não pela maldade pura e simplesmente do stalinismo, ao capital coletivo-não/social. Este capital se de um lado, não precisa reproduzir a miséria tão violentamente quanto o capital privado; por outro, ele não tem a competência e o dinamismo que tem o capital privado. O que estamos assistindo na União Soviética é uma tentativa de dar um pouco mais de eficiência e competência ao capital. As medidas tomadas e essa liberalização não vai na direção de superar o capital, mas de aperfeiçoá-

lo. E a ideologia, o sistema de idéias que cercam isto diz que eles estão aperfeiçoando o processo socialista. É a falsidade equivalente da livre iniciativa. Por isso que eu dizia anteriormente, que os dois subsistemas mundiais hoje produzem incessantemente a subjetividade falsa como necessidade de suas situações. E alguém já me perguntou: "Mas não é melhor assim, com certas liberdades lá na União Soviética?" Sim, mas isto não está pondo a questão no problema estrutural que é a superação do capital. O que se vê é um aperfeiçoamento do capital. O problema de fundo permanece. Talvez, na melhor das hipóteses, uma certa liberação gere espaço para a luta. É a única coisa boa que pode acontecer.

Mészáros fala em sistemas conflitantes. Os graus diferentes do capital entram em conflito. Vejam o Brasil, capitalista num dado grau, em conflito com o sistema capitalista mundial em outro grau. A natureza e o grau do Leste entram em conflito, mas eles não são contraditórios. E a subjetividade mundial não compreendeu isto em larguíssima escala. A crise de dominação aqui é uma crise que o Estado, no capitalismo, hoje é incapaz de resolver o que ele era capaz há algum tempo atrás. Alguém tem alguma dúvida que não haveria diferença fundamental nenhuma, se o Tancredo tivesse no poder? Notem que hoje, com todas as diferenças não desprezíveis em relação à fase da ditadura militar, estruturalmente é a mesma coisa e as medidas econômicas tomadas no momento são precisamente, para tentar fazer entrar capital estrangeiro. Não mudou nada que tenha real significado. Sem dúvida, a inexistência da repressão ostensiva que existia até poucos anos atrás é pior do que a que está agora. Mas, esta situação é tão instável que ela pode reimplantar aquela em pouco tempo. E não vai ser uma constituição que vai impedir porque ela, inclusive, inteiramente definida pela presença das forças conservadoras, não vai alterar nada. E quando eu dizia isto há cinco ou dez anos atrás as pessoas ficavam enfurecidas. Esta aí. E essas pessoas continuarão a ficar enfurecidas e a dizer que eu sou um idiota, porque olha que grande diferença. Esta constituição será inferior à constituição de 1946. Num artigo há mais de dez anos eu chamava atenção que a futura constituição, a correr na forma como estava se desdobrando, seria menos generosa do que a constituição de 1946. Então é o problema da crise da dominação.

Da "Tolerância Repressiva" à Defesa Liberal da Repressão

A dominação atual se dá entre a tolerância repressiva, a que se faz via persuasão, mas que reprime e estabelece fronteiras, até a defesa do liberalismo dos "democratas" da própria repressão direta.

"Guerra, Se Falham Os Métodos Normais de Expansão" - Se tudo falhar na expansão do capital, guerra. O que é retaliar as exportações brasileiras? Guerra.

Dentro das formas de modernização gera-se um processo de desemprego crônico nessa nova tentativa de resgate do capital que há uma intensificação da taxa de exploração, e que as propostas são sempre corretivos manipulatórios. Vejam todo o esquema do governo Sarney — são corretivos manipulatórios. Dizer que o déficit público decorre dos salários do funcionalismo federal é o mesmo que dizer, como este rapaz que está no governo de Alagoas, que o problema grave é o dos tais marajás. Isso é manipulação. A manipulação é um sistema pelo qual eu oriento a prática que altera o imediato, sem alterar o estrutural e que é eficiente na alteração do tópico, sem alterar o profundo. Os corretivos manipulatórios, só efetivamente podem ser rigorosamente combatidos e ultrapassados por um controle socialista. O que é o controle socialista? É o controle social a partir do próprio homem social. A "Tese X do Ad Feuerbach", quando Marx diz: "*O novo materialismo tem por ponto de vista a sociedade humana ou a humanidade social*", ou seja, em última instância, o homem controla a si próprio.

Conflitante significa que há um diverso, mas este tipo de conflito atual não está posto por diversos contraditórios que gerem um terceiro e que seja a superação dele. A briga entre Japão e Estados Unidos, não gera a superação do capital, mas, pode gerar ao máximo a passagem da hegemonia norte/americana para a hegemonia japonesa. Este conflito pode levar a humanidade à desgraça pela pulverização, mas não leva à superação do capital. Os conflitos se multiplicando entre si podem levar a um quadro que já está configurado. Nós estamos há muitos anos em plena Terceira Guerra Mundial. É que ela é parcial, não se dá de uma vez. O tempo todo há um conjunto do guerras no planeta. Ela é uma guerra mundial localizada em cada instante no tempo. A generalização dela seria a derrocada final.

Uma disputa hegemônica de transferência de um lugar para outro desta hegemonia, já levou às duas guerras mundiais anteriores. As duas guerras anteriores foram guerras de disputa e redivisão do mundo. E o nazismo e o fascismo, são ideologias da guerra para expansão do capital

pela redivisão do mundo. Por isso que é um absurdo comparar Stalin com Hitler. Conseqüentemente, o conceito de *totalitarismo* é um conceito podre. Ele não é científico, porque não distingue o diverso que há no despotismo hitleriano em relação ao despotismo staliniano. Dizer que tudo é despotismo é dizer que tudo é trabalho. A relação do uno e do diverso morrem. É o mesmo que falar em populismo, em autoritarismo. Estes conceitos, que aparecem como a grande conquista científica dos nossos tempos, não têm absolutamente nada de científico. Articulados com a teoria da dependência e da marginalidade é que se faz hoje o diagnóstico dos países terceiro-mundistas. Estes quatro conceitos não são científicos, mas são conceitos de entorpecimento da subjetividade científica. São o equivalente à colocação de que há socialismo no Leste europeu.

A ciência hoje aparece como a produtora do falso, portanto, ela é anti/ciência, não-ciência. Claro que isso não aparece com a limpidez à primeira vista. Então, as ciências sociais são hoje a grande usina, a grande parafernália da produção do equívoco, da falsificação.

Referencias bibliográficas de la obra de Chasin

ARISTÓTELES. 2009. **Metafísica**. Palimpsesto ubicado en enero en http://www.librosgratisweb.com/html/aristoteles/metafisica/index.htm.

CHASIN, J. S/f. e. **Lukács. Vivência e reflexão da particularidade**. S. e.

CLAUDIN, F. 1975. **Marx, Engels y la Revolución de 1848**. Siglo XXI, Madrid (España).

DELLA VOLPE, G. 1965. **Clave de la dialéctica histórica**. Proteo, Buenos Aires (Argentina).

DESCARTES, R. 1967b. "El discurso del método", en DESCARTES, R. 1967a. **Obras escogidas**. Editorial Sudamericana, Buenos Aires (Argentina).

ENGELS, F. 1973b. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1973a. **Obras escogidas**. Ciencias del Hombre, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.

ENGELS, F. 1976. **Revolución y contrarrevolución en Alemania**. Editorial Polémica, Buenos Aires (Argentina).

ENGELS, F. 1978b. "La situación de la clase obrera en Inglaterra", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978a. **La Sagrada Familia y otros escritos**. Cátedra, Barcelona (España).

ENGELS, F. 1981c. "Esbozo de crítica de la Economía Política", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1981b. **Escritos de juventud**. FCE, México (Méjico), tomo que integra la colección MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1981a. **Obras fundamentales**. FCE, México (Méjico). Vol. II.

ENGELS, F. 2005e. **Dialéctica de la Naturaleza**. Archivo capturado en febrero em http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dianatura/index.htm.

FARIAS, V. S/f. e. **Heidegger y el nazismo**. S. e.

FEUERBACH, L. 2009. **La esencia del cristianismo**. Documento bajado en enero desde Biblioteca virtual *Antorcha*.

GOETHE, J. 1994. **Fausto**. Planeta, Barcelona (España).

KANT, I. 1970a. **Crítica de la Razón Pura**. Losada, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.

KANT, I. 1970b. **Crítica de la Razón Pura**. Losada, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.

KANT, I. 1973. **Crítica de la Razón Práctica**. Losada, Buenos Aires (Argentina).

KANT, I. 1977. **Crítica del Juicio**. Losada, Buenos Aires (Argentina).

HEIDEGGER, M. 2007. **Ser y Tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital; archivo atrapado en 2007; ir a http://philosophia.cl.

HEGEL, G. W. F. 1956a. **Ciencia de la Lógica**. Hachette, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.

HEGEL, G. W. F. 1956b. **Ciencia de la Lógica**. Hachette, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.

HEGEL, G. W. F. 1966. **Fenomenología del Espíritu**. FCE, México (Méjico).

HEGEL, G. W. F. 1977. **Introducción a la Historia de la Filosofía**. Aguilar, Buenos Aires (Argentina).

HEGEL, G. W. F. 1985. **Filosofía del Derecho**. UNAM, México (Méjico).

HUGO, V. S/f. e. **Napoleón, el pequeño**. S. e.

JAEGER, W. 1967. **Paideia**. FCE, México (Méjico).

LUKÁCS, G. 1984a. **Historia y conciencia de clase**. SARPE, Madrid. Vol. I.

LUKÁCS, G. 1984b. **Historia y conciencia de clase**. SARPE, Madrid. Vol. II.

LUKÁCS, G. S/f. 2010. **Para una Ontología del ser social**. Palimpsesto ubicado en enero en http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_188_085.pdf.

LUKÁCS, G. S/f. e. **A Destruição da Razão**. S. e.

MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978b. “La Sagrada Familia”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978a. **La Sagrada Familia y otros escritos**. Cátedra, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984b. “La ideología alemana”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984a. **La ideología alemana y otros escritos**. Grijalbo, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985b. “El Manifiesto Comunista”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**. SARPE, Madrid (España), pp. 25/61.

MARX LEVY, K. H. M. 1971. **Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.
MARX LEVY, K. H. M. 1972a. **Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.
MARX LEVY, K. H. M. 1972b. **La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850**. Editorial Polémica, Buenos Aires (Argentina).
MARX LEVY, K. H. M. 1980. **La guerra civil en Francia**. Editorial Progreso, Moscú (ex *URSS*).
MARX LEVY, K. H. M. 1983a. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.
MARX LEVY, K. H. M. 1983b. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.
MARX LEVY, K. H. M. 1983c. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. III.
MARX LEVY, K. H. M. 1984b. “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984a. **La ideología alemana y otros escritos**. Grijalbo, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1984c. **Miseria de la Filosofía**. SARPE, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985a. **Manuscritos: economía y filosofía**. Alianza Editorial, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985b. “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**. SARPE, Madrid (España), pp. 103-210.
MARX LEVY, K. H. M. 1985c. “Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**. SARPE, Madrid (España), pp. 211/218.
MARX LEVY, K. H. M. 1985d. “Glosas críticas al Programa de Gotha”, en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**. SARPE, Madrid (España), pp. 219-245.
MARX LEVY, K. H. M. 1988b. “Diferencia entre la filosofía natural democrítea y la epicúrea”, en MARX LEVY, K. H. M. 1988a. **Escritos sobre Epicuro**. Crítica, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1992b. “La cuestión judía”, en MARX LEVY, K. H. M. 1992a. **La cuestión judía y otros escritos**. Planeta-De Agostini, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1992c. “Contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción”, en MARX LEVY, K. H. M. 1992a. **La cuestión judía y otros escritos**. Planeta-De Agostini, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. 2005a. **Salario, precio y ganancia**. Palimpsesto ubicado en febrero en www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/65spg/0.htm.
MARX LEVY, K. H. M. 2005b. **La burguesía y la contrarrevolución**. Obra capturada en febrero en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/1848-burg.htm.

MARX LEVY, K. H. M. S/f. e. **Extractos sobre James Mill**. S. e.
MARX LEVY, K. H. M. S/f. e. **Glosas críticas en el margen del artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social’**. S. e.
MARX LEVY, K. H. M. S/f. e. “El robo de leña”. S. e.

MEHRING, F. 1964. **Carlos Marx. Historia de su vida**. Editora Política, La Habana (Cuba).

PLATÓN. 1995. **República**. Planeta-De Agostini, Barcelona (España).
PLATÓN. 2010a. **El sofista**. Documento bajado en enero desde http://www.4shared.com/file/38371151/6b20acce.
PLATÓN. 1999. **Diálogos. Obra completa. Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI)**. Gredos, Madrid (Espana).

SARTRE, J.-P. 1994. **El Ser y la Nada**. Altaya, Madrid (España).

SARTRE, J.-P. 1963a. **Crítica de la Razón Dialéctica**. Losada, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.
SARTRE, J.-P. 1963b. **Crítica de la Razón Dialéctica**. Losada, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.

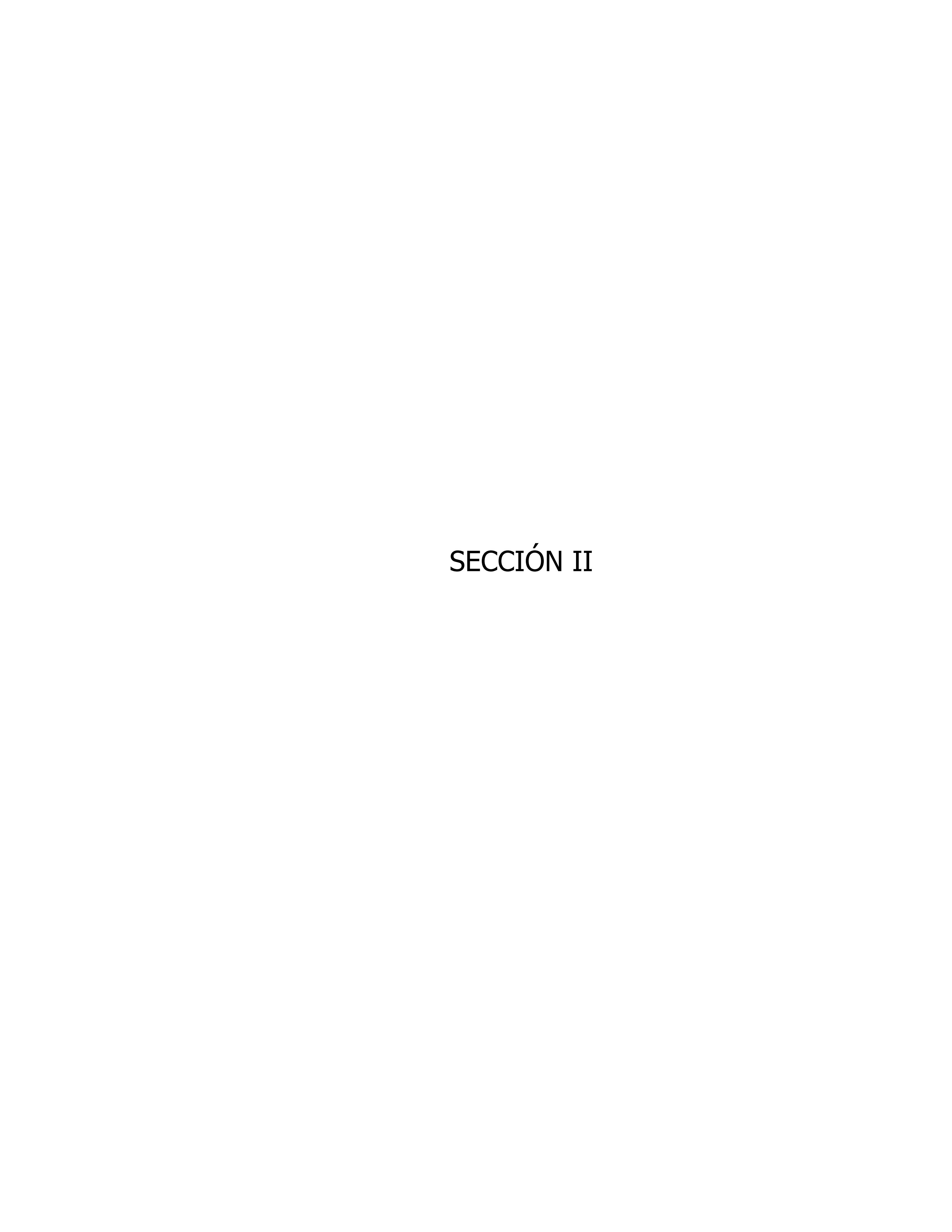
SERGE, V. S/f. e. **Memorias de un revolucionario**. S. e.

Van Tao, T. S/f. e. **Marx, Engels y el periodismo revolucionario**. S. e.

VVAA. S/f. e. **Os pensadores**. Abril Cultural, São Paulo (Brasil).

WITTGENSTEIN, L. 1989. **Tractatus lógico-philosophicus**. Taurus, Madrid (España).

ZOLA, E.1963. **Germinal**. Ediciones Selectas, Buenos Aires (Argentina).



SECCIÓN II

"[...] *Agora, inevitablemente, também no domínio da produção industrial a crise está a ficar muito pior* [...]"

István Mészáros

Ante realidades enmadejadas, a veces es útil saber "[...] *mantener en suspenso* [*el*] *juicio* [...]"

Sigmund Freud

A crise em desdobramento e a relevância de Marx

por István Mészáros*

Disponível em http://www.resistir.info

Alguns de vocês talvez tenham estado presentes na nossa reunião de Maio deste ano neste edifício, quando recordei o que havia dito a Lucien Goldman, em Paris, poucos meses antes do histórico *Maio de 1968* francês. Em contraste com a perspectiva então prevalecente do "capitalismo organizado", que se supunha ter deixado para trás com êxito o estágio da "crise do capitalismo" –uma visão fortemente asseverada por Marcuse e nessa época, também partilhada pelo meu querido amigo Lucien Goldman– insisti no facto de que, em comparação com a crise em que estamos realmente a entrar, "a Grande Crise Económica Mundial de 1929/1933", se parecer com "uma festa no salão de chá do vigário".

Nas últimas semanas vocês tiveram uma antevisão do que eu tinha em mente. Mas apenas uma *antevisão,* porque a crise estrutural do sistema do capital como um todo, a qual estamos a experimentar na nossa época numa escala de era, está destinada a ficar consideravelmente pior. Ela tornar-se-á na devida altura muito mais profunda, no sentido de invadir não apenas o mundo das finanças globais mais ou menos parasitárias como todos os domínios da nossa vida social, económica e cultural.

A questão óbvia que devemos agora tratar refere-se à natureza da crise global em desdobramento, e as condições necessárias para a sua solução factível.

A confiança e a falta dela

Se tentarem recordar o que foi infindavelmente repetido nas últimas duas semanas acerca da crise actual, há uma palavra que se destaca, ensombrando todos os demais diagnósticos apregoados e os remédios correspondentes. Essa palavra é *confiança.* Se ganhássemos uma nota de dez libras por cada vez que esta palavra mágica foi oferecida para consumo público nas últimas duas semanas em todo o mundo, sem mencionar a sua continuada reafirmação desde então, estaríamos todos milionários. O nosso único problema seria então, o que fazer com os nossos milhões subitamente adquiridos. Pois nenhum dos nossos bancos, nem mesmo os nossos *bancos nacionalizados* recentemente –nacionalizados ao custo considerável de não menos do que dois terços dos seus activos de capital– poderia fornecer a lendária "confiança" necessária ao depósito ou ao investimento seguro.

Até o nosso primeiro/ministro, Gordon Brown, nos apresentou na semana passada a frase memorável "*Confiança é a coisa mais preciosa*". Conheço a cantiga –e provavelmente a maioria de nós também a conhece– que nos diz que: "O amor é a coisa mais preciosa". Mas a *confiança no sistema bancário capitalista* ser a coisa mais preciosa?! Tal sugestão é absolutamente *perversa!*

No entanto, a advocacia deste remédio mágico parece agora ser universal. A palavra é repetida com tamanha convicção como se a "confiança" pudesse simplesmente, chover do céu, ou crescer em grande abundância em árvores financeiras "capitalistamente" bem adubadas.

Há três dias atrás (a 18 de Outubro de 2008) o programa da *BBC* das manhãs de domingo –o programa Andrew Marr– entrevistou um eminente cavalheiro idoso, Sir Brian Pitman, o qual foi apresentado como o antigo Chefe do negócio bancário do *Lloyd's*. Eles não disseram quando ele liderou aquela organização, mas o modo como falou logo o tornou claro. Pois transpirou através das suas respostas respeitosamente recebidas que ele deve ter sido o Chefe do *Lloyd's Bank*, bem antes da Crise Económica Mundial de 1929/33. Consequentemente, para encorajar os telespectadores, ele apresentou uma grande

inovação conceptual no discurso da confiança ao dizer que as nossas perturbações eram todas elas devidas a alguma "Super-confiança". E imediatamente, demonstrou também o significado de "Super/confiança", ao afirmar, mais de uma vez naquela curta entrevista, que não pode haver problemas sérios hoje, porque o mercado sempre toma conta de tudo, mesmo que por vezes ele vá inesperadamente muito abaixo. Posteriormente, ele sempre sobe outra vez. De modo que ele também fará isso desta vez, e subirá infalivelmente repetidas vezes no futuro. A crise actual não deveria ser exagerada, disse ele, porque é muito menos séria hoje do que a que experimentámos em 1974. Pois em 1974 tivemos uma semana de três dias de trabalho na Grã-Bretanha [ainda que em nenhum outro lugar] e agora não temos isso. Temos? E quem poderia argumentar contra aquele facto irrefutável?

A tríade pseudo/hegeliana

Assim, temos agora a palavra mágica explicativa para todas as nossas perturbações não a apresentar-se como um órfão infeliz, solitário, mas como parte de algo como uma tríade "fukuyamizada" pseudo/hegelina: *confiança – falta de confiança* e *super/confiança*. O único constituinte que falta neste discurso mágico explicativo, é agora o *fundamento real* do nosso perigoso sistema de banca e seguros que opera no terreno dos *truques de confiança* em proveito próprio que mais cedo ou mais tarde, estão destinados a serem (e de tempos em tempos realmente têm sido) descobertos.

De qualquer forma, toda esta conversa acerca das virtudes absolutas da confiança na administração económica capitalista assemelha-se muito à explicação oferecida pela mitologia indiana acerca da base de suporte do universo. Pois naquela antiga visão do mundo dizia-se que o universo era carregado, muito reconfortantemente, sobre as *costas de elefantes*. E os poderosos elefantes?, você poderia perguntar. Ninguém pensaria que isso fosse uma dificuldade. Pois os elefantes são, ainda mais reconfortantemente, suportados nas costas da *tartaruga cósmica*. Mas, e quanto à própria tartaruga cósmica? Não é suposto que pergunte tal questão, para que não sirva de alimento aos tigres de Bengala, antes de eles serem extintos.

Felizmente, talvez (?), *The Economist* é um bocadinho mais realista na sua avaliação da situação.

No contexto deste nosso assunto penoso, a agora reconhecida pioria da crise económica, vou apresentar-lhes citações exactas, incluindo alguns números malditos de fracassos capitalistas que já não são negáveis, retirados principalmente de publicações bem estabelecidas e com uma consciência de classe desavergonhadamente burguesa como *The Economist* e *The Sunday Times*. Vamos citá-las meticulosamente, palavra por palavra, não só porque elas são eminentes no seu campo como também a fim de evitar que nos acusem de "viés e distorção de esquerda".

Marx costumava dizer que nas páginas de *The Economist* a classe dominante estava a "conversar consigo própria". As coisas mudaram um pouco desde aquele tempo. Pois agora até mesmo no campo especializado da "perícia económica", a classe dominante precisa de um órgão de propaganda de circulação em massa, com o objectivo da mistificação geral. No tempo em que Marx viveu a classe dominante estava cheia de "confiança", e também de um grande bocado de "super/confiança" incontestada, para necessitar disso. Assim, sob as menos arrogantes circunstâncias actuais, o semanário de distribuição em massa com sede em Londres, *The Economist* –o farisaico porta/voz do anual "Davos Jamboree" dominado pelos *EUA*– é cauteloso ao conceder que a crise que estamos a enfrentar hoje refere-se às dificuldades de "salvar o sistema", conforme a sua capa do número de 11 de Outubro de 2008.

Podemos admitir, naturalmente, que nada menos do que "salvar o sistema" (ou não) é o que está em causa no nosso tempo, mesmo que a discussão de *The Economist* deste problema seja um tanto estranha e contraditória. Pois no seu modo habitual de tentar apresentar a sua posição altamente partidária como uma visão objectivamente "equilibrada", utilizando a fórmula do "por um lado isto e por outro lado aquilo", o *The Economist* sempre consegue atingir a sua desejada conclusão em favor da ordem estabelecida. Assim, também nesta ocasião, *The Economist* assevera no seu artigo principal de 11 de Outubro que esta "*semana assistiu-se ao primeiro vislumbre de uma resposta global abrangente para o* fosso da confiança". Agora, felizmente, espera-se que o "fosso da confiança", embora reprovável em si próprio,

se remedeie graças a uma algo misteriosa "resposta global abrangente".

Ao mesmo tempo, no lado mais realista, o semanário londrino também reconhece no mesmo editorial que

"*O dano para a economia real está a tornar-se aparente. Na América o crédito ao consumidor está agora a contrair-se, e cerca de* 150 mil americanos perderam os seus empregos em Setembro*, o máximo desde 2003. Algumas indústrias estão seriamente prejudicadas: as vendas de carros estão no seu mais baixo nível em 16 anos pois os aspirantes a compradores são incapazes de obter crédito. A* General Motors *fechou temporariamente algumas das suas fábricas na Europa. Por todo o globo indicadores prospectivos, como inquéritos de compras junto a administradores, estão horrivelmente sombrios*".

Eles não dizem, contudo, que "o fosso da confiança" pode ter algo a ver com tais factos.

Naturalmente, a defesa do sistema deve prevalecer em cada artigo, mesmo se esta tiver de ser apresentada com a expressão inquestionável de *visão pragmática.* Neste sentido, "salvar o sistema" para *The Economist* equivale à identificação totalmente acrítica da revista com a operação de resgate económico ilimitado, e a advocacia incontestável dos mesmo, –a ser cumprida sem quaisquer meios que se afastem dos habitualmente mais dogmaticamente glorificados "recursos do mercado"– em favor do perturbado sistema capitalista. Assim, mesmo os mais queridos e bem testados dogmas da propaganda (de um não só não existente *livre mercado,* que na realidade nunca existiu) podem agora ser atirados borda fora pela nobre causa de "salvar o sistema". Consequentemente, conta-nos *The Economist* que

"*A economia mundial está claramente com um aspecto fraco, mas ela poderia ficar um bocado pior. Este é o momento de colocar* dogma e política *de lado e concentrar em* respostas pragmáticas. *Isto significa* mais intervenção governamental *e cooperação no curto prazo,* mais do que os contribuintes, políticos ou na verdade os jornais do mercado livre normalmente gostariam"[1].

Nós fomos presenteados anteriormente com sermões semelhantes do presidente George W. Bush. Ele disse na sua intervenção na televisão há duas semanas, que *normalmente e instintivamente* ele é crente e apoiante apaixonado do *mercado livre,* mas sob as actuais circunstâncias excepcionais ele deve *pensar* em outros caminhos. Ele deve começar a pensar sob estas difíceis circunstancias; ponto final. Você não pode dizer que não foi advertido.

As somas envolvidas na recomendada solução "pragmática", as quais advogam varrer para o lado as "preferências normais" dos "contribuintes e jornais do mercado livre" (isto é, da solução agora defendida a qual significa, na verdade, a necessária submissão das grandes massas do povo a fardos fiscais crescentes, mais cedo ou mais tarde) são literalmente *astronómicas.* Para citar *The Economist* mais uma vez

"*em pouco mais de três semanas o governo da América, como foi dito, expandiu seu passivo bruto em mais de US$1 milhão de milhões –quase o dobro do custo da guerra do Iraque até agora*"[2]. "*Bancos americanos e europeus perderão cerca de US$10 milhões de milhões*"[3]. "*Mas a história ensina uma lição importante: que as grandes crises bancárias são essencialmente resolvidas pelo lançamento de grandes blocos de dinheiro público*"[4].

[1] Todas estas citações foram retiradas do mesmo editorial de VVAA. 2008h. "Special Section", p. 13, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

[2] VVAA. 2008h. "Special Section", p. 3, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

[3] VVAA. 2008h. "Special Section", p. 3, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

[4] VVAA. 2008h. "Special Section", p. 4., en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre, p. 4.

Dezenas de milhões de milhões de dinheiro público "dado", e justificado em nome da alegada "importante lição da história", e naturalmente ao serviço da incontestável boa causa de salvar o sistema, isto é certamente, um *bloco* muito grande. Nenhum vendedor ambulante de gelados poderia alguma vez sonhar com tais blocos. E se acrescentarmos àquela grandeza o facto citado na mesma página da revista de Londres, que só no decorrer do ano passado

"*o índice de preços dos alimentos de* The Economist *saltou aproximadamente 55%*"[5] e a "*alta dos preços dos alimentos no fim de 2007 e princípio de 2008, provocou tumultos em uns 30 países*"[6]; nesse caso o bloco em causa torna-se ainda mais revelador, quanto à natureza do sistema que agora se encontra, ele próprio, numa crise sempre a aprofundar-se.

Pode alguém pensar numa *maior acusação* para um sistema de produção económica e reprodução social pretensamente inultrapassável, do que esta de que *–no máximo do seu poder produtivo– está a produzir uma crise*

---

[5] VVAA. 2008h. "Special Section", p. 3, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

[6] VVAA. 2008h. "Special Section", p. 6, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

[7] KAZUO, S. 2008b. "Special Issue", p. 20, en VVAA. 2008a. **Japan Press Weekly**. Japón, octubre, p. 20.

[8] LORENZ, A. y RANDALL, J. 1994b. "*Ford* prepares for global revolution", Section 3, p. 1, en VVAA. 1994a. **The Sunday Times**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 27 de marzo.

[9] VVAA. 2008f. "A bail-out that passed. In the slipstream of *Wall Street*'s woes, the Big Three lan a huge subsidy", p. 82, en VVAA. 2008e. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 4 de octubre.

[10] VVAA. 2008f. "A bail-out that passed. In the slipstream of *Wall Street*'s woes, the Big Three lan a huge subsidy", p. 83, en VVAA. 2008e. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 4 de octubre.

[11] A Lehman Brothers, um dos principais private merchant banks, tem um rácio de alavancagem de 30 para 1. Isso é bastante mau.

[12] VVAA. 2008b. "*Fannie Mae* and *Freddie Mac*: end of illusions", en VVAA. 2008a. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), july.

[13] VVAA. 2008d. "A brief family histori. Toxic fudge", p. 84, en VVAA. 2008c. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), july.

[14] VVAA. 2008b. "*Fannie Mae* and *Freddie Mac*: end of illusions", p. 85, en VVAA. 2008a. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), july.

[15] MÉSZÁROS, I. 2001. **Más allá del capital**., pp. 1111/1112. Vadell Hermanos Editores, Caracas (Venezuela).

[16] Ver a este respeito MÉSZÁROS, I. 2008b. "Qualitative growth in utilization: the only viable economy", pp. 272-293, en MÉSZÁROS, I. 2008a. **The challenge and burden of historical time**. Monthly Review Press, New York (*EEUU*).

[17] Mervyn King's endorsement, on the back cover of Martin Wolf's book, 2004. **Why globalization works**. Yale University Press, (*USA*).

[18] MÉSZÁROS, I. 2008c. **La educación más allá del capital**. Siglo XXI / *CLACSO* Coediciones, Río de Janeiro (Brasil). Ver também MÉSZÁROS, I. 2008d. **El desafío y la carga del tiempo histórico**, pp. 371/389. Vadell Hermanos Editores - *CLACSO* Coediciones, Caracas (Venezuela).

alimentar global, e o sofrimento dos incontáveis milhões, inseparáveis disto por todo o mundo? Esta é a natureza do sistema que se espera salvar agora a todo custo, incluindo a actual "repartição" do seu custo astronómi

Como pode alguém ter algum senso tangível de todos os milhões de milhões desperdiçados? Uma vez que estamos a falar acerca de grandezas *astronómicas,* pus esta pergunta a um amigo que é professor de Astrofísica na Universidade de Londres. A sua resposta foi que eu deveria assinalar que *um milhão de milhões (trillion)* apenas é aproximadamente *uma centena de vezes a idade do nosso universo.* Agora, na escala da mesma grandeza, o número oficial habitualmente subestimado da dívida americana, por si própria, monta nos nossos dias a mais de *10 milhões de milhões.* Isto é, *um milhar de vezes a idade do nosso universo.*

Mas deixem-me citar-vos um curto trecho de uma publicação japonesa. Lê-se isto:

"*Quanto dinheiro especulativo está a movimentar-se pelo mundo? Segundo uma análise da* Mitsubishi UFJ Securities*, a dimensão da* '*economia real*' *global, na qual bens e serviços são produzidos e comercializados, é estimada em US$ 48,1 milhões de milhões... Por outro lado, a dimensão da* '*economia financeira*' *global, o montante total de acções, títulos e depósitos, eleva-se a US$ 151,8 milhões de milhões*". Portanto, a economia financeira inchou mais de três vezes relativamente, à dimensão da economia real, crescendo rapidamente durante as últimas duas décadas. O fosso é tão grande quanto US$ 100 milhões de milhões. Um analista envolvido nesta estimativa, disse que cerca da metade deste montante, US$ 50 milhões de milhões, mal é necessário para a economia real. "*Cinquenta milhões de milhões de dólares, valem bem mais de 5000 milhões de milhões de yen, um número demasiado grande para eu realmente compreender*"[7].

Na verdade, é mesmo muito difícil compreender, quanto mais justificar, como fazem os nossos políticos e banqueiros apologistas do capital, as somas astronómicas de especulação parasitária acumulada numa grandeza correspondente a 500 mil vezes a idade do nosso universo. Se quiser uma outra medida sobre a grandeza em causa, imagine apenas um infeliz contabilista dos tempos romanos, a quem fosse pedido nada mais do que simplesmente, escrever no seu quadro negro o número de 5000 milhões de milhões de yen em algarismos romanos. Ele cairia em desespero total. Simplesmente, não poderia fazer isso. E mesmo que tivesse à sua disposição algarismos arábicos, os quais não poderia ter tido, mesmo neste caso, precisaria 17 zeros após o número 5 a fim de registar a cifra em causa.

O perturbante, contudo, é que os nossos políticos e banqueiros endinheirados parecem pensar apenas nos zeros, e não nas suas ligações substantivas, quando apresentam estes problemas para consumo público. E esta abordagem probablemente, não pode funcionar indefinidamente. Pois é preciso muito mais do que zeros para escapar do buraco sem fundo do endividamento global a que estamos condenados pelo sistema, que eles agora querem salvar a todo custo.

Na realidade, a recente popularidade de Gordon Brown tem uma grande relação com zeros em mais de uma forma. A sua espantosa nova popularidade –que, bem pensado, pode acabar por ser um tanto efémera– foi demonstrada na semana passada, pela manchete de primeira página: "From Zero to Hero" ("De zero a herói"). O artigo em questão, sugeria que o nosso primeiro/ministro realmente teve êxito em "salvar o sistema". Aqui está como ele ganhou a grande aclamação.

Nacionalização da bancarrota capitalista

A razão porque ele foi louvado desse modo, como um herói, foi ter inventado uma nova variedade de *nacionalização da bancarrota capitalista,* a ser adoptada com imperturbável "consciência de mercado livre" também por outros países. Aquilo fez até mesmo com que George W. Bush se sentisse menos culpado por actuar contra o seu auto-proclamado "instinto apaixonado", quando nacionalizou um enorme "bloco" da bancarrota capitalista estado/unidenses do qual um único ítem –os passivos das companhias hipotecárias gigantes *Fannie Mae* e *Freddie Mac*– montavam a 5,4 milhões de milhões de dólares (o que quer dizer, a soma necessária para 54 anos de execução da guerra do Iraque).

A "novidade pragmática" –oposta "ao dogma e à política" nas palavras de *The Economist*– da recente

nacionalização da bancarrota capitalista pelo "New Labour", é que os contribuintes obtiveram *absolutamente nada* (por outras palavras, zero-zero-zero quantas vezes queira escrever, mesmo dezassete vezes) pelas imensas somas de dinheiro investido em activos capitalistas fracassados, incluindo nossos bancos britânicos nacionalizados a dois terços. Esta espécie de nacionalização da bancarrota capitalista é algo diferente das versões anteriores, instituídas após a Segunda Guerra Mundial quando a "Cláusula 4" do Partido Trabalhista –a advogar o controle público dos meios de produção– ainda fazia parte da sua Constituição. Pois em 1945, os nacionalizados sectores em bancarrota da economia capitalista foram transferidos para o controle do Estado, e enquanto durou foram generosamente engordados outra vez a partir da tributação geral com o objectivo da adequada "privatização" no devido momento.

Mesmo a nacionalização da *Rolls Royce Company* em 1971, sob o primeiro/ministro conservador Edward Heath, seguiu o mesmo padrão embaraçoso de nacionalização abertamente admitida e controlada pelo Estado. Nos nossos dias, contudo, a beleza da solução de Gordon Brown é que *remove o embaraço* enquanto multiplica muitas vezes os milhares de milhões desperdiçados ao investir na bancarrota capitalista. Certamente, ele merece plenamente a sua promoção de "De zero a herói" bem como o máximo louvor de "Salvador do mundo" que lhe foi conferida por alguns outros jornais, devido à sua grande modéstia de ficar satisfeito com o zero absoluto em troca dos *nossos* –não dos *seus*– milhares de milhões generosamente dispensados. Mas, poderá esta espécie de remédio governamental ser considerada uma solução perdurável para os nossos problemas mesmo em termos de curto prazo, para não mencionar a sua necessária sustentabilidade a longo prazo? Só os loucos poderiam acreditar nisso.

Na verdade, a recentes medidas adoptadas pelas nossas autoridades políticas e financeiras apenas atenderam a um único aspecto da crise actual: a *liquidez* dos bancos, das companhias de hipotecas e de seguros. E mesmo isso só numa extensão muito limitada. Na realidade, as enormes "dádivas de blocos" não representam senão o pagamento dos depósitos, por assim dizer. Muito mais será necessário também quanto a isto no futuro, como as perturbações ainda em desdobramento no mundo dos mercados de acções continuam a enfatizar.

Contudo, bem além do problema da *liquidez* , uma outra dimensão apenas da crise financeira refere-se à quase catastrófica *insolvência dos bancos e das companhias de seguros.* Este facto torna-se claro quando os seus *passivos* assumidos especulativamente e irresponsavelmente, mas nem por isso menos existentes, são realmente levados em conta. Para dar apenas um exemplo: dois dos nossos grandes bancos na Grã-Bretanha têm passivos que montam a *US$ 2,4 milhões de milhões cada um,* adquiridos sob a suposição aventureira de que eles nunca terão de ser cumpridos. Pode o Estado capitalista salvá-los com êxito com passivo dessa dimensão? Onde poderia o Estado pedir dinheiro emprestado com essa grandeza para a operação de resgate necessária para tal finalidade? E o que seriam as necessárias consequências inflacionárias de "repartir tais blocos" da operação de resgate verdadeiramente gigantesca, ao simplesmente imprimir o dinheiro requerido na ausência de outras soluções?

Além disso, os problemas não se esgotam de modo algum no perigoso estado do sector financeiro. Pois de modo ainda mais intratável, também os *sectores produtivos* da indústria capitalista estão com sérios problemas, pouco importando quão altamente desenvolvida e favorecida eles possam parecer estar através da sua posição de vantagem competitiva, na hierarquia global do capital transnacional. Devido ao nosso tempo limitado, devo limitar-me a um exemplo, mas muito significativo. Refere-se à indústria automóvel dos Estados Unidos, grandemente humilhada nos últimos anos, apesar de todos os subsídios recebidos do mais poderoso Estado capitalista no passado, que se contam em muitos milhares de milhões de dólares.

Deixem-me citar de um artigo publicado sobre a *Ford Corporation* e suas fantasias globalizantes em 1994, publicado no *The Sunday Times.* Foi assim que os nossos distintos jornalistas financeiros pintaram naqueles tempos a sua rósea pintura:

"*A globalização plena está a ser tentada pelas multinacionais* [...] 'Isto é definitivamente o bébé de Trotman', *disse uma fonte americana.* 'Ele tem uma visão do futuro*, a qual diz que,* para ser um vencedor global, a *Ford* deve ser uma corporação verdadeiramente global'". Segundo Trotman, que disse a *The Sunday Times* em Outubro de 1993: como "*a competição automotiva se torna mais global ao entrarmos no próximo século, a pressão para descobrir* economias de escala *tornar-se-á cada vez maior. Se, ao invés de fazer dois motores de 500 mil unidades*

cada um, pudermos fazer um milhão de unidades, então os custos são muito mais baixos. 'Em última análise haverá um punhado de actores globais e o resto não estará ali ou estarão a lutar para sobreviver'. *Trotman e seus colegas concluíram que a plena globalização, é o caminho para bater competidores como os japoneses e, na Europa, o arqui-rival da* Ford, *a General Motors, a qual mantém uma vantagem de custo sobre a* Ford. *A* Ford *também acredita que precisa da globalização para capitalizar em mercados emergentes no Extremo Oriente e na América Latina*"[8].

Portanto, a "única" coisa que Alex Trotman –o britânico que era presidente da *Ford Corporation* naquele tempo– se esqueceu de considerar, apesar da sua impecável qualificação aritmética de saber a diferença entre 500 mil e 1 milhão, foi isto: o que acontece quando *não podem vender* o 1 milhão (e muitas vezes mais) motores de carros, apesar da estrategicamente contemplada e desfrutada vantagem de custo. No caso da *Ford Corporation*, mesmo a maciça *taxa de exploração diferencial* que a companhia podia impor à escala mundial como enorme companhia transnacional –isto é, pagar por exactamente o mesmo trabalho 25 vezes menos aos trabalhadores da *Ford Philippines Corporation*, por exemplo, do que à sua força de trabalho nos Estados Unidos da América– mesmo esta vantagem inquestionável, não podia ser considerada suficiente para assegurar uma saída desta contradição fundamental.

É aqui que estamos hoje, não só no caso da gravemente humilhada *Ford Corporation* como também no da *General Motors*, independentemente da sua vantagem de custo outrora profundamente invejada até pela *Ford Corporation* dos Estados Unidos.

Ao falar acerca de um acordo recentemente estabelecido que proporciona subsídios do Estado americano às companhias gigantes de automóveis do país, eis como a infeliz situação actual da indústria automobilística estado/unidense é descrita num dos últimos números de *The Economist*: "*o acordo significa que as companhias de automóveis –abençoadas com a garantia do governo– deveriam obter empréstimos com uma taxa de juro de cerca de 5% ao invés dos 15% que enfrentariam no mercado aberto nas condições de hoje*"[9].

Contudo, nenhum montante de subsídio de qualquer espécie pode ser considerado suficientemente satisfatório, porque as *Três grandes –General Motors*, *Ford* e *Chrysler*– estão à beira da bancarrota, apesar do facto do bébé de sonho de Trotsman ser agora um adolescente plenamente desenvolvido. Por tanto, *The Economist* deve admitir que

"*A partir do momento em que subsídios industriais como este começam a fluir, é difícil pará-los. Um estudo recente do* Cato Institute*, um* think-tank *de extrema direita, descobriu que o governo federal gastou cerca de US$ 92 mil milhões a subsidiar negócios só em 2006. Deste total, apenas US$ 21 mil milhões foram para agricultores, grande parte do resto foi para empresas como a* Boeing, *a* IBM *e a* General Electric*, na forma de apoio de crédito à exportação e vários subsídios de investigação.*

Os Três grandes *já se queixam de que levará demasiado tempo repartir o dinheiro* [*do Estado*]*, e querem acelerar o processo. Também querem outros US$ 25 mil milhões, possivelmente ligados à segunda versão da lei de resgate da* Wall Street. *A lógica do salvamento da* Wall Street *é que as finanças servem de base para tudo.* Detroit *não pode começar a fazer tal reivindicação. Mas, se o seu* lobbying *tiver êxito, será que demorará muito para que companhias de aviação aflitas e retalhistas fracassados se juntem à fila?*"[10].

A imensa expansão especulativa do aventureirismo financeiro, especialmente nas últimas três ou quatro décadas, é naturalmente inseparável do *aprofundamento da crise dos ramos produtivos da indústria* e as resultantes perturbações que se levantam com a absolutamente letárgica acumulação de capital (e na verdade acumulação fracassada), naquele campo produtivo da actividade económica. Agora, inevitablemente, também no domínio da produção industrial a crise está a ficar muito pior.

Naturalmente, a consequência necessária da crise sempre em aprofundamento nos ramos produtivos da "economia real", como eles agora começam a chamá-la e a contrastar a economia produtiva com o aventureirismo especulativo financeiro, é o crescimento do desemprego por toda a parte numa escala assustadora, e a miséria humana a ele associada. Esperar uma solução feliz para estes problemas vinda das operações de resgate do Estado capitalista, seria uma grande ilusão.

Este é o contexto em que os nossos políticos deveriam realmente começar a prestar atenção à afirmada "importante lição da história", ao invés de "distribuir grandes blocos de dinheiro público" sob a pretensa

"lição da história". Pois como resultado do desenvolvimento histórico sob a regra do capital na sua crise estrutural, na nossa própria época atingimos o ponto em que devemos ser sujeitos ao impacto destrutivo de uma sempre a piorar *simbiose* entre a estrutura legislativa do Estado da nossa sociedade e o material produtivo, bem como da dimensão financeira da ordem reprodutiva societária estabelecida.

Compreensivelmente, aquele relacionamento simbiótico pode ser, e frequentemente também acontece ser, administrado com práticas absolutamente corruptas pelas personificações privilegiadas do capital, tanto nos negócios como na política. Pois, não importa quão corruptas possam ser tais práticas, elas estão plenamente em sintonia com os *contra/valores institucionalizados* da ordem estabelecida. E –dentro da estrutura da simbiose prevalecente entre o campo económico e as práticas políticas dominantes– eles são legalmente bastante permissíveis, graças ao mais dúbio e muitas vezes, mesmo claramente anti/democrático papel facilitador da *selva legislativa impenetrável* proporcionada pelo Estado, também no domínio financeiro.

A *fraudulência,* numa grande variedade das suas formas práticas, é a *normalidade do capital.* As suas manifestações extremamente destrutivas, não estão de modo algum confinadas à operação do complexo militar-industrial. Nesta altura o papel directo do Estado capitalista no mundo parasitário das finanças é não só fundamentalmente importante, em vista da sua grandeza que tudo permeia, como tivemos de descobrir com chocante clareza durante as últimas semanas, mas também potencialmente catastrófico.

O facto embaraçoso é que companhias hipotecárias gigantes dos *EUA*, como a *Fannie Mae* e o *Freddie Mac*, foram corruptamente apoiadas e generosamente abastecidas com garantias altamente lucrativas, mas totalmente imerecidas pela *selva legislativa* do Estado americano em primeiro lugar, bem como através de serviços pessoais de corrupção política não punida. Na verdade, a cada vez mais densa selva legislativa do Estado capitalista passa por ser o legitimador "democrático" da *fraudulência institucionalizada* nas nossas sociedades. Os editores e jornalistas de *The Economist* estão de facto, perfeitamente familiarizados com as práticas corruptas pelas quais, no caso das companhias hipotecárias gigantes americanas, receberam do seu Estado tratamento descaradamente preferencial [aqui cito *The Economist* – la aclaración no nos pertenece]:

"*permitiu à* Fannie *e ao* Freddie *operarem com* minúsculos montantes de capital. *Os dois grupos tinham núcleos de capital (como definido pelo seu regulador) de US$ 83,2 mil milhões no fim de 2007, isto suportava US$ 5,2 milhões de milhões de dívidas e garantias, um* rácio de alavancagem de 65 para um [!!!]. *Segundo a* CreditSights*, um grupo de investigação, a* Fannie *e o* Freddie *foram contrapartes em* valores de US$ 2,3 milhões de milhões *de transacções com derivativos, relacionadas com as suas* actividades de hedging. *Nunca seria permitido a um banco privado ter um balanço tão altamente alavancado*[11]*, nem isto o* qualificaria para a máxima classificação de crédito AAA [...] *Eles utilizaram o seu* financiamento barato *na compra de activos de rendimento mais alto*[12].

[*Além disso, com*] *tanto em jogo, não é de admirar que as companhias tenham construído uma formidável máquina de* lobbying. Foram dados empregos a ex-políticos. *Os críticos podiam esperar uma cavalgada robusta. As companhias não temiam morder as mãos que as alimentavam*"[13].

Não temer "morder as mãos que as alimentavam" refere-se, naturalmente, ao corpo legislativo do Estado americano. Mas, por que deveriam elas ter medo? Pois companhias tão gigantescas constituem uma *simbiose total* com o Estado capitalista. Isto é um relacionamento que corruptamente se reafirma também em termos do pessoal envolvido, através do acto de *contratar políticos* que poderiam servi-los preferencialmente, com um impressionante "rácio de alavancagem de 65 para um" e a associada *classificação de crédito AAA,* mesmo de acordo com a relutante confissão de *The Economist.*

A gravidade da presente situação é sublinhada de um modo característico pela circunstância relatada nestas palavras por *The Economist*: "traders *no mercado de* credit/default swaps *recentemente começaram a fazer* apostas sobre o impensável: que a América pode incumprir a sua dívida"[14]. Naturalmente, os referidos *traders* reagem mesmo a eventos de tal carácter e gravidade como os que experimentamos hoje da única maneira possível: a espremer lucro disto.

O incumprimento dos *EUA* não é impensável

O grande problema para o sistema capitalista global é, contudo, que *o incumprimento da América não é de todo impensável.* Pelo contrário, ele é –e tem sido desde há muito– uma certeza que se aproxima. Foi por isso que escrevi há muitos anos (em 1995, para ser preciso) que:

"*Num mundo de* insegurança *financeira nada se adequa melhor à prática de jogar com somas astronómicas e criminosamente não seguradas nas bolsas de valores do mundo –prenunciando um tremor de terra de magnitude 9 ou 10 na* '*Escala de Richter*' *Financeira– do que chamar as empresas que se dedicam a tais jogos* 'Securities *Management*' [...] *Quando exactamente e de que forma –pode haver muitas variedades, mais ou menos brutais– os* EUA *incumprirão a sua dívida astronómica não se pode ver neste momento. Só pode haver duas certezas a este respeito. A primeira é que a* inevitabilidade do incumprimento americano *afectará profundamente toda a gente neste planeta. E a segunda, que a posição de potência hegemónica preponderante dos* EUA *continuará a ser afirmada de todas as formas, de modo a fazer o resto do mundo pagar pela dívida americana por tanto tempo quanto seja capaz de fazê-lo*"[15].

Naturalmente, a condição agravada de hoje é que o resto do mundo –mesmo com a historicamente muito irónica maciça contribuição chinesa, para a balança do Tesouro americano– é cada vez menos capaz de preencher o "buraco negro" produzido numa escala sempre crescente, pelo insaciável apetite da América por financiamento da dívida, como demonstrado pelas repercussões globais da recente crise hipotecária e bancária dos *EUA*. Esta circunstância traz o necessário incumprimento da América, numa das "variedades mais ou menos brutais", para muito mais perto.

A verdade desta matéria perturbante, é que pode não haver caminho de saída para estas contradições finalmente suicidas, as quais são inseparáveis do *imperativo da infindável expansão do capital, independentemente das consequências* –arbitrária e mistificadoramente confundido com *crescimento como tal*– sem mudar radicalmente o nosso modo de reprodução social metabólico, através da adopção de práticas responsáveis e racionais muito necessárias da única economia viável[16], orientada pela necessidade humana, ao invés do alienante, desumanizante e degradante lucro.

É aqui que o obstáculo esmagador das interdeterminações em causa própria do capital, devem ser confrontadas, não importa quão difícil isto deva ser sob as condições prevalecentes. Pois a absolutamente necessária adopção e o apropriado desenvolvimento futuro da única economia viável, é inconcebível sem a transformação radical da própria ordem socioeconómica e política estabelecida.

Gordon Brown recentemente exprimiu o seu desgosto acerca do "*capitalismo sem peias*", em nome da totalmente não especificada "*regulação*". Você pode recordar que Gorbachev, também queria uma espécie de capitalismo regulado, sob o nome de "socialismo de mercado", e também deve saber o que lhe aconteceu e à sua grotesca fantasia. Por outro lado, na expressão do primeiro/ministro conservador britânico Edward Heath, há muito tempo atrás, o mesmo pecado do "capitalismo sem restrições" era "a face inaceitável do capitalismo". E apesar disso, o *apitalismo sem peias*, apesar da sua "face inaceitável", permaneceu todas estas décadas não só "aceitável" como –no decorrer do seu novo desenvolvimento– tornou-se muito pior. Pois o fundamento causal dos nossos problemas cada vez mais sérios, não é a "face inaceitável do capitalismo não regulamentado", mas a sua *substância destrutiva.* É aquela substância opresora, que *deve resistir e anular* todos os esforços destinados a restringir o sistema do capital mesmo minimamente –como, na verdade, realmente se verificou ao efectuar isso também na forma de metamorfose, na Grã-Bretanha, do [partido] social/democrata "Old Labour", no neoliberal "New Labour". Consequentemente, a fantasia periodicamente renovada de *regular o capitalismo* de um modo estruturalmente significativo, só pode resultar numa tentativa de dar nós nos ventos.

Mas a última coisa de que hoje precisamos é de continuar a dar nós nos ventos, quando temos de enfrentar a gravidade da *crise estrutural* do capital, a qual exige a instituição de uma *mudança sistémica* radical. É revelador do carácter incorrigível do sistema do capital que mesmo num momento como este, quando a imensa grandeza da crise em desdobramento, já não pode mais ser negada pelos mais devotos apologistas *ex officio* do sistema –uma crise descrita há poucos dias por nada menos que o vice/governador do Banco da Inglaterra, como a maior crise económica em toda a história humana– e nada pode ser contemplado, para não dizer realmente feito, a fim de mudar os defeitos fundamentais de uma ordem reprodutiva societária cada vez mais destrutiva, por parte daqueles que controlam as

alavancas económicas e políticas da nossa sociedade.

Em contraste com a recente iluminação do seu próprio vice, o governador do Banco da Inglaterra, Mervyn King, não tinha quaisquer reservas acerca da saúde do acarinhado sistema capitalista, nem teve ele a mínima antecipação de uma crise a chegar quando louvou aos céus o livro de Martin Wolf, apologético do capital, com o seu auto/complacente e peremptoriamente assertivo título: **Porque a globalização funciona**. Ele considerou aquele livro "*uma devastadora crítica intelectual dos oponentes da globalização*" e uma "*civilizada, sábia e optimista visão do nosso futuro económico e político*"[17]. Agora, contudo, todos são forçados a terem pelo menos alguma preocupação acerca da verdadeira natureza e das necessárias consequências destrutivas da dogmaticamente saudada globalização *capitalista.*

Naturalmente, a minha própria atitude para com o livro de Wolf foi muito diferente daquela de Mervyn King e outros que partilhavam os mesmos interesses. Comentei na altura da sua publicação que

"*o autor, que é o* Comentador Chefe de Ciência Económica *do* Financial Times *de Londres, esquece-se de colocar a questão realmente importante:* Para quem ele funciona?, se é que funciona. *Ele certamente funciona, por enquanto, e de forma alguma tão bem, para os decisores do capital transnacional, mas não para a esmagadora maioria da espécie humana que deve sofrer as consequências. E nenhuma quantidade da* 'integração jurisdicional' *advogada pelo autor –isto é, em bom inglês, o controle directo mais apertado dos* 'demasiados Estados' *deplorados por um punhado de potências imperialistas, especialmente a maior delas– vai conseguir remediar a situação. A globalização capitalista na realidade não funciona e não pode funcionar. Pois ela não pode ultrapassar as contradições irreconciliáveis e os antagonismos manifestos, da crise global estrutural do sistema. A própria globalização capitalista é a manifestação contraditória daquela crise, tentando subverter o relacionamento* causa/efeito *numa vã tentativa de curar alguns efeitos negativos por outros* efeitos desejados que projecta*, porque é estruturalmente incapaz de tratar das suas* causas "[18].

Neste sentido, as recentes tentativas de conter os sintomas da crise que se intensificam, pela cinicamente camuflada nacionalização de grandezas astronómicas da bancarrota capitalista, através dos recursos do Estado ainda a serem inventados, só poderia sublinhar as determinações causais antagónicas profundamente enraizadas, da destrutividade do sistema capitalista. Pois o que está fundamentalmente em causa hoje, não é simplesmente uma crise financeira maciça, mas, o potencial de auto/destruição da humanidade neste momento do desenvolvimento histórico, tanto militarmente como através da destruição em curso da natureza.

Apesar da manipulação concertada de taxas de juro e das recentes cimeiras ocas dos países capitalistas dominantes, nada foi perduravelmente alcançado com o "lançamento de gigantescos blocos de dinheiro" no buraco sem fundo do "esmagado" mercado financeiro global. A "*resposta global abrangente para o fosso da confiança*", como o desejo projectado de *The Economist* e dos seus mestres, pertence ao mundo da (não tão pura) fantasia. Pois um dos maiores fracassos históricos do capital, como o há muito estabelecido modo de controle social metabólico, é a contínua predominância dos *Estados/nação* potencialmente mais agressivos, e a impossibilidade de instituir *o Estado do sistema do capital como tal* na base dos antagonismos estruturalmente arraigados do sistema do capital.

Imaginar que dentro da estrutura de tais determinações causais antagonistas, possa ser encontrada uma solução harmoniosa permanente para o aprofundamento da crise estrutural de um sistema de produção e de trocas mais iníquo –o qual está agora empenhado activamente em produzir mesmo uma crise alimentar global, por cima de todas as suas outras contradições gritantes, incluindo a sempre mais difusa destruição da natureza–, sem mesmo tentar remediar suas miseráveis iniquidades, é a pior espécie de pensamento ilusório, beirando a irracionalidade total. Pois, auto/contraditoriamente, ele quer reter a ordem existente apesar das suas necessárias iniquidades explosivas e antagonismos. E a chamada "integração jurisdicional dos Estados em demasia" sob uns poucos auto-indicados, ou um, como advogado por alguns apologistas do capital, pode apenas sugerir a –igualmente auto/contraditória– permanência da potencialmente suicida, dominação imperialista global.

Eis porque Marx é mais relevante hoje do que alguma vez já o foi. Pois apenas uma *mudança sistémica* radical, pode proporcionar a esperança historicamente sustentável e a solução para o futuro.

[*] Palestra escrita para uma reunião em Conway Hall, Londres, a 21 de Outubro de 2008. Os inter-títulos são da responsabilidade de resistir.info.

O original encontra-se em www.herramienta.com.ar/ e em http://mrzine.monthlyreview.org/meszaros041108.html .
Tradução de J. F.

ANEXO

Ivana Jinkings* – Especial para a *Carta Maior*

*Ivana Jinkings, proprietária da Editora Boitempo, é editora da revista *Margem Esquerda.*

István Mészáros é um marxista obstinado. Para ele, passar da defensiva à ofensiva é uma exigência do tempo em que vivemos, pois a única alternativa à barbárie é o socialismo. Autor do clássico "Para além do capital", esse pensador criativo se impõe com uma obra que não faz concessões, não recusa a polêmica –como reza a boa tradição de sua estirpe. É respeitado mundo afora como exemplo de radicalidade –seus escritos ultrapassam, ano a ano, os muros da academia e dão mostras de espantosa vitalidade–, e sua história de vida fala por si.

Nascido em Budapeste no dia 19 de dezembro de 1930, estudou no Liceu Clássico e começou a trabalhar já aos doze anos, primeiro como operário numa fábrica de aviões de carga e depois em vários outros empregos, até terminar a escola. Em 1949, graças a uma bolsa e por ter se formado com notas máximas, entrou para a *Universidade de Budapeste* como membro do *Eötvös Collégium*, a *Escola Normal Superior* húngara, de onde quase é expulso seis meses depois por ter defendido publicamente Georg Lukács. Foi salvo pela congregação da escola, que rejeitou a moção de expulsão proposta pelo diretor, e graduou-se em Filosofia, com honras.

Em 1950, reagindo à censura da encenação, no *Teatro Nacional*, do clássico da literatura húngara "Csongor és Tünde" (1830), de Mihály Vörösmarty –condenado pela sua "aberração pessimista"–, escreveu um minucioso estudo em defesa da obra. Publicado no mesmo ano, em dois números consecutivos da revista literária "Csillag", o ensaio recebeu o prêmio *Attila József* em 1951, o que resultou na reincorporação da obra de Vörösmarty ao repertório do *Teatro Nacional*. A leitura desse estudo, fez ainda Lukács nomear Mészáros seu assistente no *Instituto de Estética* da *Universidade de Budapeste.*

Entre 1950 e 1956, como membro da *Associação de Escritores Húngaros*, Mészáros participou ativamente dos debates culturais e literários da época. Sobre esse período escreveu o livro **A revolta dos intelectuais na Hungria**, publicado pela Einaudi (1958) e, em 1956, seu ensaio **O caráter nacional da arte e da literatura** foi escolhido como tese central da reunião plenária do *Círculo Petőfi*, a ser presidida pelo compositor húngaro Zoltán Kodály. Nesse mesmo ano, editou a revista semestral da *Academia de Ciências*, "Magyar Tudomány", e a revista mensal "Eszmélet", fundada por intelectuais como o pintor Aurél Bernáth, o novelista Tibor Déry, o poeta Gyula Illyés, Zoltán Kodály e Lukács.

Lukács, desde 1951 amigo próximo de Mészáros –foi, inclusive, padrinho do seu casamento com Donatella–, designou o assistente como seu sucessor na universidade e lhe pediu que assumisse as aulas inaugurais sobre estética, o que Mészáros fez até abandonar o país (após o levante de outubro de 1956). Apesar do afastamento físico, esses dois grandes nomes do marxismo dos séculos XX e XXI, mantiveram contato estreito e uma extensa correspondência até a morte de Lukács, em 1971.

Depois de deixar a Hungria, Mészáros trabalhou na *Universidade de Turim*, na Itália, e, a partir de 1959, na Grã-Bretanha, ministrando aulas inicialmente no *Bedford College* da *Universidade de Londres* (1959/1961), em seguida na *Universidade de Saint Andrews*, na Escócia (1961-1966), e mais tarde, na *Universidade de Sussex*, em Brighton, na Inglaterra (1966/1971). Em 1971, lecionou na *Universidade Nacional Autônoma do México* (*UNAM*) e, em 1972, foi nomeado professor de *Filosofia e Ciências Sociais* da *Universidade de York*, em Toronto, no Canadá. Em janeiro de 1977, retornou à *Universidade de Sussex*, onde, em 1991, recebeu o título de *Professor Emérito de Filosofia*. Permaneceu nessa universidade até 1995, quando se afastou das atividades docentes, e atualmente vive em Rochester, a uma hora de Londres.

Além do prêmio *Attila József* por seu estudo sobre Vörösmarty, em 1970 Mészáros recebeu o prêmio *Memorial Isaac Deutscher* por **Marx: a teoria da alienação**, e, em 1992 e 2005, o prêmio *Lukács*, na Hungria. Em 1995, Mészáros foi eleito membro da *Academia Húngara de Ciências*, e em fevereiro 2006 recebeu o título de *Pesquisador Emérito* da *Academia de Ciências Cubana*.

É autor de extensa obra: **Satire and reality** (1955); **La rivolta degli intelletuali in Ungheria** (1958); **Attila József e l'arte moderna** (1964); **Marx's theory of alienation** (1970) [ed. bras.: **A teoria da alienação em Marx**, 2006]; **Aspects of "*History and class consciousness*"** (1971); **The necessity of social control** (1971); **Lukács' concept of dialectic** (1972); **Neocolonial identity and counter-consciousness: essays in cultural decolonization** (1978); **The work of Sartre: search for freedom** (1979); **Philosophy, ideology and social science** (1986); **The power of ideology** (1989) [ed. bras.: **O poder da ideologia**, 2004]; **Beyond capital** (1995) [ed. bras.: **Para além do capital**, 2002]; **Socialism or barbarism: from the "*American century*" to the crossroads** (2001) [ed. bras.: **O século XXI: socialismo ou barbárie?**, 2003]; e **A educação para além do capital**, (2005).

Referencias bibliográficas asociadas a Mészáros

KAZUO, S. 2008b. “Special Issue”, in VVAA. 2008a. **Japan Press Weekly**. Japón, octubre.

LORENZ, A. y RANDALL, J. 1994b. “*Ford* prepares for global revolution”, Section 3, en VVAA. 1994a. **The Sunday Times**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 27 de marzo.

MÉSZÁROS, I. 1955. **Satire and reality**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1958. **La rivolta degli intelletuali in Ungheria**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1964. **Attila József e l’arte moderna**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1971a. **Aspects of “*History and class consciousness*”**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1971b. **The necessity of social control**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1972. **Lukács’ concept of dialectic**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1978. **Neocolonial identity and counter-consciousness: essays in cultural decolonization**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1979. **The work of Sartre: search for freedom**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 1986. **Philosophy, ideology and social science**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 2001. **Más allá del capital**. Vadell Hermanos Editores, Caracas (Venezuela).

MÉSZÁROS, I. 2003. **O século XXI: socialismo ou barbárie?** S. e.

MÉSZÁROS, I. 2004. **O poder da ideologia**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 2006. **A teoria da alienação em Marx**. S. e.

MÉSZÁROS, I. 2008b. “Qualitative growth in utilization: the only viable economy”, pp. 272/293, en MÉSZÁROS, I. 2008a. **The challenge and burden of historical time**. Monthly Review Press, New York (*EEUU*).

MÉSZÁROS, I. 2008c. **La educación más allá del capital**. Siglo XXI / *CLACSO* Coediciones, Río de Janeiro (Brasil).

MÉSZÁROS, I. 2008d. **El desafío y la carga del tiempo histórico**, pp. 371-389. Vadell Hermanos Editores / *CLACSO* Coediciones, Caracas (Venezuela).

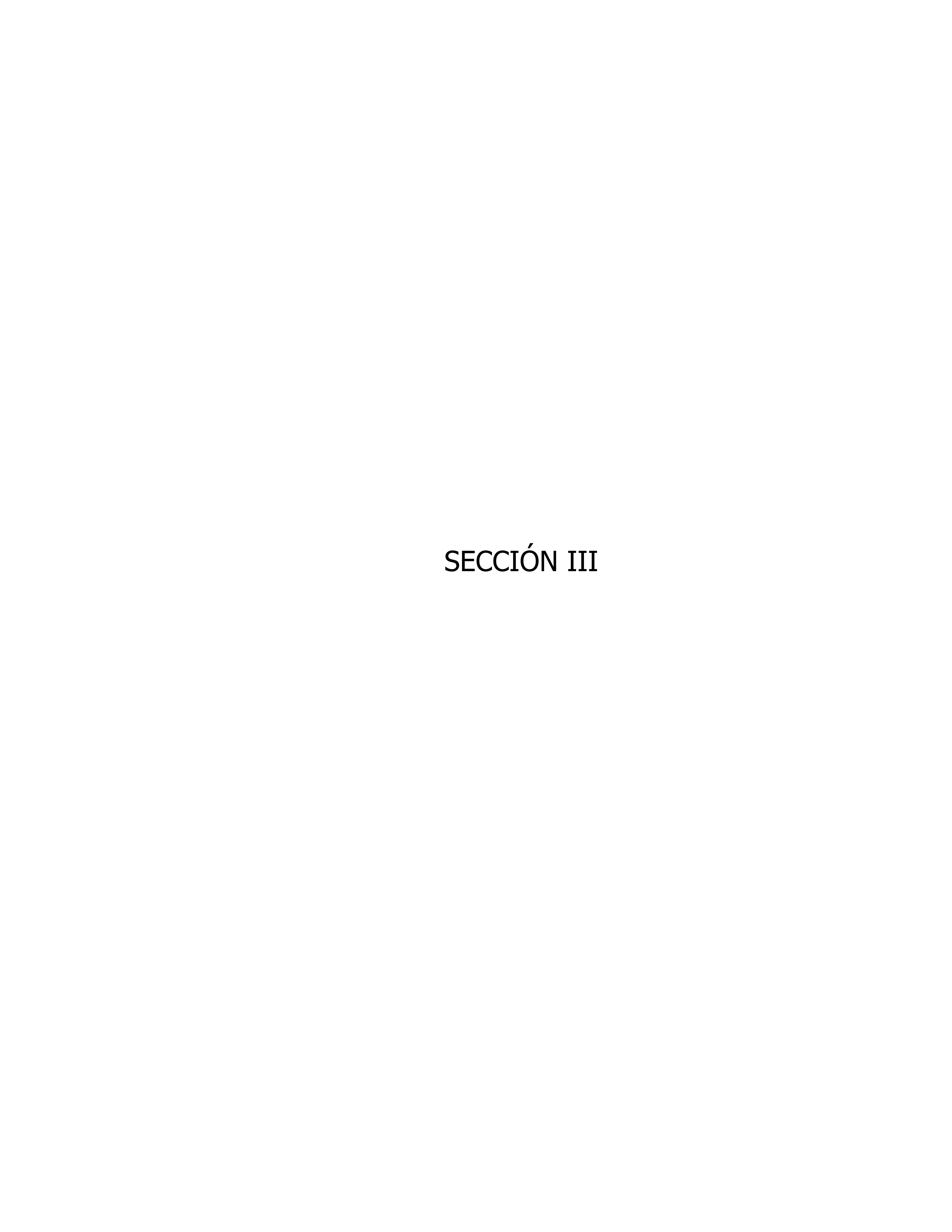
VVAA. 2008b. “*Fannie Mae* and *Freddie Mac*: end of illusions”, en VVAA. 2008a. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), july.

VVAA. 2008d. “A brief family histori. Toxic fudge”, en VVAA. 2008c. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), july.

VVAA. 2008f. “A bail-out that passed. In the slipstream of *Wall Street*’s woes, the Big Three lan a huge subsidy”, en VVAA. 2008e. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 4 de octubre.

VVAA. 2008h. “Special Section”, en VVAA. 2008g. **The Economist**. Londres, Inglaterra (Reino Unido), 11 de octubre.

WOLFF, M. 2004. **Why globalization works**. Yale University Press, (*USA*).



SECCIÓN III

“[...] *Ay, ¿a quién podemos*
[...] *recurrir?*
A los ángeles, no, a los hombres, no
y los animales, sagaces, se dan cuenta
[...] *que no estamos muy seguros* [...]
en el mundo interpretado [...]”

Rainer Maria Rilke

“*La inverosimilitud puede ser tan sólo provisional* [...]”

Sigmund Freud

Posfacio[1] "de uma nota só"[2]

El título de mi obra, intenta contraponer al cientificismo ranciamente positivista de Chasin y de Mészáros, una "poética" de las nociones que detente, en paralelo, alguna "musicalidad" *atonal*, anárquica, incluso (aunque lo dodecafónico no sea tan anarquista, tan emancipatorio y posea regularidad). Es la puesta en escena de la recomendación derrideana, de colocarse en el flanco de lo que se minusvalora en los hojaldres a deconstruir y que operan como límites, barreras para el devenir/pensar de la escritura, de un texto cualquiera[3].

Ahora bien. En la disolución del curso, no seguimos el libro del "lusitano", subtítulo por subtítulo; nos fijamos en los "campos semánticos" y en algunas "isotopías" para proceder a su deconstrucción.

1. Sin dudas, el curso de posgrado es estimulante porque no sólo efectúa un recorrido más o menos exhaustivo, sobre cómo se entendieron la "Gnoseología" y la "Ontología" a lo largo de la Filosofía europeo occidental, sino por la erudición en torno a Marx en sí, discutiendo su terminología en alemán y ofreciendo alternativas de traducción sugestivas.
2. Es atrayente que el autor intente alejarse de un marxismo vulgarmente materialista y empirista. Por eso subraya repetidamente, que el punto de partida del nacido en Tréveris es la *práctica humana* y los individuos dotados de conciencia, actuando sobre sí mismos y en el mundo.
3. La noción de "praxis" como una acción profunda, dotada de una conciencia no alienada ni burdamente materialista, sirve para contrariar toda la "sociología" de Weber, dado que para él, derribar un

---

[1] La primera cita de la *Sección II*, es de (Mészáros 2008: 193).
El segundo epígrafe es de (Freud 2008c: 1509).
La primera cita de la *Sección III*, corresponde a (Rilke 2001: 1).
El segundo epígrafe es de (Freud 2008c: 1509).
Situándonos en otro registro de afirmaciones, confesamos que en muchos palimpsestos freudianos, encontramos verdaderas "perlas" epistemológicas y metodológicas, no rescatadas siquiera por su continuador en el siglo XX. No obstante, ello no amortigua que el distanciado con Reich, sea poco ingenioso a la hora de abordar ejemplos como el del juez Schreber, el del "Hombre de las ratas", el de Juanito, el del "Hombre de los lobos", entre otros casos emblemáticos, y se enreje con las enunciaciones más conservadoras, reaccionarias, moralistas y burguesas que pudo introyectar de la época en la que vivió.

[2] Alusión a un tema musical de Carlos Jobin, en que se homenajea la complejidad que puede surgir con escasos elementos que suscitan efectos enormes.

[3] Los psicoanalistas argentinos Eva Tabakian y Carlos Parra, fustigan al yerno de Lacan quien, a contrapelo de su autoritarismo dogmático y de su oposición posmoderna a la izquierda marxista (que aúna con la izquierda leninista...), ilumina algunas hipótesis estimulantes, cual es la de que, cuando se talla un libro, a veces, se busca ser atrapado en falta (Parra y Tabakian 2005: 138).

muro puede ser una práctica con "sentido mentado". Pero destruir una pared, no necesariamente es una praxis, es decir, una acción de ricas significaciones; puede ser algo inhumano, absurdo (Chasin 1988: 99).

4. Es muy bueno que contradiga que el comunismo, que no es un Paraíso..., no sea ninguna finalidad teleológica de la Historia de las formas de producción.
5. Mejor es todavía, que afirme que la investigación de los modos de producción no debe conducirnos a suponer una *secuencia ordenada*[4] que vaya de lo "inferior" a lo "superior", de lo "salvaje" a lo "civilizado", etc.
6. Llama la atención en redor a que términos como "conflictos sociales", entre otros, se emplean para reemplazar subrepticia e inteligentemente, palabras "más directas", más políticas y decididamente marxistas, como "lucha de clases" (1988: 120 – informamos que no es nuestra situación, y que concretamos las aludidas "homologaciones" por obsesivas exigencias de estilo...).
7. Es muy elogiable que el pensador comentado, subraye que la concepción de la "ideología" como "falsa conciencia" no tiene nada que ver con el querellado por los anarquistas y que ese prejuicio no puede justificarse con "La ideología alemana" (Chasin 1988: 122), a pesar que él insista en algunos tramos de su exposición, en hablar de "falsa conciencia" (ver *infra*).

En este mismo tono, rechaza que la ideología se agote en ser un "sencillo" instrumento de dominación. Lo ideológico guarda, en tanto proceso de ideación y hasta de "conocimiento", una función en la práctica.

La ideología no es falsa conciencia porque entre otros factores (1988: 123), para lo ideológico le es irrelevante si lo que gubia es o no verdadero. La ideología se interesa en proponer miradas acerca del universo, pero le importa aconsejar acciones en todos los planos. Lo ideológico es en parte, un tipo de comprensión de lo que ocurre y la propuesta práctica con el horizonte de solucionar los dilemas, los conflictos, las luchas, los enfrentamientos, los choques (1988: 160). En cualquier caso, la ideología supone una influencia en los hombres, dado que es una fuerza que los hace hacer.

Luego de la caracterización original de lo ideológico, malogra el texto diciendo que Althusser no capta cuáles son los problemas sustanciales

---

[4] Aunque el padre de Judith, no puede esquivar ser etnocentrista, al asumir sin demasiadas precauciones, lexemas como "mentalidad primitiva"*, sostiene que podría creerse que las organizaciones sociales tribales o previas a ellas, pueden ser el resultado de otros puntos de partida anteriores y que en consecuencia, lo que se considera "primigenio" puede muy bien, no ser tal**.

Empero, luego de aparentar rescatar al co redactor de "El Manifiesto Comunista", dice que él le "[...] *aseguró al capitalismo una supervivencia bastante larga*"*** (?!?!).

*(Lacan 2009a: 50).
**(Lacan 2009a: 25).
***(Lacan 2009a: 49, 153).

entre "ciencia" e "ideología", aserto del que nos alejamos, aun cuando no seamos althusserianos. Althusser y algunos de sus comentadores más lúcidos, como el actual posmoderno Alain Badiou, pincelaron las cosas más impactantes sobre la ciencia y lo ideológico, afirmaciones que no nos es factible sintetizar aquí pero que sí reseñamos en nuestra Tesis Doctoral[5] (López 2006).

Empeora más su curso, al sostener que el criterio para diferenciar algo como ideología de lo que no lo es, es un parámetro gnoseológico (1988: 161). Pero si a lo ideológico no es pertinente adjudicarle verdadero o falso, ya que la ideología es un hacer hacer y si los criterios de "verdad" y "falsedad" son propios del dominio de una gnoseología, no es plausible concebir que lo ideológico es independiente de lo verdadero o lo falso y por ende, de referencias gnoseológicas "clásicas" y postular en simultáneo, que la ideología se detecta por el uso de "escalímetros" gnoseológicos.

8. Es más que sugestiva la concepción de que en realidad, en el capitalismo se hace verdadera política cuando las acciones de los llamados políticos trascienden lo localista y la solución inmediata y administrativa de problemas puntuales; cuando sus acciones son globales e influyen en lo regional y en lo nacional. En simultáneo, se realiza una significativa política cuando participan de forma real los ciudadanos, que son los protagonistas.

   Por último, la política llegará a ser una política de humanas consecuencias cuando se instauren las comunas socialistas de autogobierno y autogestión.

   Sobre ese aspecto, me permito disentir porque las colectividades socialistas son el comienzo del fin de lo político, aun en los tres sentidos previos a los que no aceptamos (cotejar lo deshilvanado en pp. 157/158).

9. Es interesante la apuesta respecto a que las maneras burocráticas (1988: 122), constitucionales y administrativas de organización de los hombres (como los municipios, las "comunidades" de base, las entidades barriales múltiples, las *ONG*), son tabiques que impiden el despliegue de la auto organización de los individuos en verdaderas comunas (sin embargo, aquí y allá, emergen formas de auto congregación de los agentes que anticipan las comunas socialistas y el ocaso del capital).

   La aguda observación del autor completa lo que abocetó en reiteradas circunstancias, Noam Chomsky, sobre que las políticas gubernamentales recesivas, conservadoras y reaccionarias, que avanzan contra los derechos civiles con la "excusa" de la "inseguridad" (agigantada por los *mass-media*), se proponen desarticular las maneras de organización que un grueso de la población civil, en lo

[5] A la que estamos rehaciendo para una publicación en formato digital, lo que es menospreciado por los miembros de una academia a la que enfrenté en numerosos terrenos y que transformó el libro impreso en un fetiche, según las conveniencias que recomienden otorgar o no "bendición simbólica" a unos y a otros.

puntual, los sectores populares, inventan para diseminar modos de solidaridad, cooperación, etc., que contrarrestan los desastres ocasionados por un mercado salvaje que afecta con ímpetu a los segmentos más vulnerables.

10. Se aleja de la idea respecto a que la mal entendida oración "'dictadura' del proletariado", que en realidad, *es* el socialismo y no una "transición" hacia él (como lo afirma el leninismo...), ya es una colectividad **sin** lucha de clases.
11. Adopta una postura que no acuerda con Lukács en sus libros más discutibles (1988: 123), aun cuando asimile de él las sugerencias de una Ontología histórica del "ser" social, intelecciones con las que disentimos a manera de un *bouquet* radical.
12. De lo que profiere acerca de la implantación de la miseria de lo religioso o de lo político en lo subjetivo, en un orden social como el actual (1988: 96, 126, 158), se podría inferir que en cada una de las praxis y asimilaciones prácticointelectuales del mundo (arte y estética, religión y religiosidad, política y politización), habita un costado oscuro que ocasiona que tales acciones y tales interiorizaciones praxológico/intelectuales, correspondientes a las prácticas en lid, implanten en la subjetividad la miseria enlazada a la acción en escena: el arte, nos hace interiorizar la miseria estética; la política, la miseria de la politización; la filosofía, la miseria de pensar; etc.
13. La irracionalidad de la sociedad de consumo puede apreciarse en que mientras los productos exhibidos para incentivar su compra no son efectivamente usados, no son lo que son: una camisa no es una prenda de vestir si alguien no la adquiere para adornar su cuerpo (1988: 126), con lo que la camisa no vendida es un genuino desperdicio.
14. Critica la Gnoseología como Teoría del Conocimiento y llega a afirmar que Marx es "postgnoseológico" y "posepistémico" (Chasin 1988: 103). Delinea en nota 17 de p. 115, que no se encuentra un "Marx gnoseológico", pero vuelve obsesivamente, al casi **prejuicio** de que se detecta una Gnoseología subordinada a una Ontología "materialista".

    Sin embargo, adoptando esos términos, en paralelo a que no existe un "Marx gnoseológico", tampoco se detecta un "Marx ontológico" y menos, filosófico.

    Empero y tal cual lo imagino haber demostrado en mi Tesis Doctoral (López 2006) respecto a los *Grundrisse*, si el amigo de Engels recusa a la Filosofía por considerarla una forma de ideología y si la Gnoseología y la Ontología son miembros de una estructura casi "tradicional" de la Filosofía, en simultáneo, impugna a ambas.

    Incluso, creo que hablar de Filosofía (1988: 95, 101), de Genoseología y peor, de Ontología en el admirado por Heine, *no es* un gesto materialista, sino idealista. En él, *no existe* ninguna Filosofía ni por ende, Gnoseología y Ontología. La responsabilidad de esa lectura en el siglo XX, es de Lukács.

    Desde determinada perspectiva, ya el Hegel de la **Fenomenología del Espíritu** hiere de muerte y para siempre, la validez de cualquier

Gnoseología cuando sostiene que el instrumento de conocimiento, modifica necesariamente al objeto que se anhela conocer. Al decapitar la Gnoseología, se asesina a la Ontología, su hermana o pariente. Sin embargo, eso no se logra en Hegel, sino con el Marx de los escritos preparatorios en redor a Epicuro, cuadernos que luego empleó para elaborar su Tesis Doctoral sobre la diferencia entre la Filosofía natural entre Demócrito y Epicuro. No se percibe por consiguiente, ningún "¿Qué es?" anterior a una opinión acerca del saber (1988: 101).

15. No insiste ningún "problema" de lo Uno y lo Múltiple que se haya resuelto de manera "novedosa" (1988: 99, 129). La cuestión de lo Uno y lo Múltiple, así como las del Ser (1988: 99, 102-103, entre otras) y el Devenir, son devaneos "heroinómanos" metafísicos. También esa línea de interpretación del atacado por Bakunin es en parte, alucinación de Lukács y de determinados lukácsianos.
16. La conciencia extrañada, enajenada, *no es* una "falsa" conciencia (1988: 99); la conciencia alienada es como es; ni "falsa" ni "verdadera". Esto corresponde a una lectura soviética y leninista de la crítica a la ideología. No obstante, podría conservarse la feliz expresión de que la conciencia extrañada es una conciencia *falsificadora* o que distorsiona (1988: 100).
17. Lo científico no es la clase más elevada de conciencia (1988: 99); es una forma de conciencia entre otras. Aprehender lo opuesto, es no sólo enmarañarse en una envejecida interpretación leninista, sino empantanarse en una lectura occidentalista y cientificista del materialismo *crítico*.
18. Tampoco respira "método" alguno en el compañero de Engels, interpretado en tanto un reflexionar para el correcto entendimiento de las cosas y para la exacta formulación de hipótesis (1988: 90). Las palabras alemanas que se tradujeron como "methodos", significan más bien, "estilo". Habría entonces, un "arte" o "estilo" de la exposición y un "arte" o "estilo" de la investigación.
19. Lo anterior no implica que Marx esculpa sus categorías sin ton ni son; de hecho, exige en la "Introducción" al vol. I de los *Grundrisse*, que es una reiteración de la "Introducción" al libro **Contribución a la crítica de la Economía Política**, una serie de pasos para ir de lo concreto (pensado) a las ideas y de nuevo, al concreto "espiritual". Los marxistas italianos y mexicanos, bautizaron ese recorrido como "círculo" del "concreto-abstracto-concreto". Mas, esto es todo, en mi humilde opinión; es una teoría del proceso de abstracción (Chasin 1988: 90), pero *orientativa*; nada más, nada menos.

Empero, el autor enuncia que la trayectoria que "dibuja" el admirado por Wolff, a la hora de pulir los conceptos, es una *síntesis de abstracciones*, lo cual es notable y original (1988: 129). A poco de ello, lo desmejora cuando asimila el "círculo" del "concreto-abstracto-concreto" con un partir de lo *empírico*, con articular una abstracción y "volver" a lo concreto. El problema es que así "traducida" la operatoria marxiana, el concreto debiera ser otra vez, lo empírico...

Tal cual lo planteamos apelando a Charles Sanders Peirce, el "punto" de arranque en el escritor de **El capital**, no es lo empírico, sino la *Ceroidad*, la "realidad" que se "perdió" a causa de la *mediatización* del lenguaje y de la cultura. El "concreto espiritual" o "concreto pensado", es la *Primeridad* o el "Objeto", que no únicamente es una pequeña semiótica, sino un lenguaje, según las últimas indagaciones de noviembre de 2009, de la colega Amalia Carrique. El "objeto" de reflexión sería siempre, siempre, no sólo ni tanto un signo o constructo, sino un "objeto lenguaje". De él, hablaría impostergablemente, un metalenguaje teórico[6]. Y es que el momento de la abstracción más elaborado, es una *Segundidad*; el *nuevo* "concreto espiritual" obtenido, que es y *no es* la Primeridad, es la *Terceridad*. Se va pues, de una clase de abstracción a otra; nunca se pasa de lo toscamente empírico, a una categoría para luego retornar a un ente empírico. El objeto que se *construye* no es algo real; incluso, va a contrapelo de lo real: el modo de producción capitalista es una "idealidad"; nunca existió en la "pureza" con la que lo analiza Marx, ni siquiera en Inglaterra ni en el siglo XXI o más allá...

20. Tampoco fundamenta *ninguna* ciencia (1988: 91, 109, 116). Envío para ello a mi libro **Remolinos y circunvalaciones...**, que los del *FISYP* integraron en la *Biblioteca virtual* de *CLACSO* (abrir en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/REMOLINOSYCIRCUNVALACIONES.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 - home).

    Aunque cita una imponente línea de "La ideología alemana", donde se establece que la única ciencia social que había en el siglo XIX era la Historia (1988: 113), el pensador no extrae las consecuencias de ello: que el co articulador de la *Internacional*, no deseará transformar la Historia en ciencia con el mal llamado "materialismo histórico", puesto que esa disciplina ya es científica. Y que la Economía Política no es una ciencia, dado que la Historia es la única.

21. No existe "verdad" ni "verdadero" en el co redactor de "El Manifiesto Comunista" (1988: 91). Se descubrieron unos textos en los cuales, al

[6] Al respecto, el continuador francés del Psicoanálisis, matiza sus antiguas apreciaciones en redor a que no hay metalenguaje, al sostener que **inevitablemente**, cuando un saber al estilo de la ciencia acota un objeto, "[...] *se compromete en un esfuerzo llamado* '*lógico*' [...]" y construye un lenguaje/objeto*. La ciencia se pone a "metalenguajear" y lo hace de una forma necesariamente, metafórica** (no obstante, páginas adelante, insiste en su primigenio categorema en torno a que no es factible un metalenguaje***).

Sobre lo último, reconoce que las distinciones algo tajantes que había elaborado en el **Libro 7...**, deben amortiguarse para aprehender que la metáfora es como la archifigura retórica**** y que la metonimia es en algún plano, metáfora*****, que fue lo que sostuvimos en (López 2009h).

*(Lacan 2009a: 42-43).
**(Lacan 2009a: 42).
***(Lacan 2009a: 60, 85, 115, 125).
****(Lacan 2009a: 43).
*****(Lacan 2009a: 45, 109, 157).

comentar la impactante novela “El sobrino de Rameau” (Diderot 1992b), el amigo de Engels sostiene que la verdad es locura... Incluso, en el **Anti-Dühring...**, que es un libro a veces genial y otras veces, algo “torpe”, las nociones de “verdadero”, “falso” son concebidas como categorías *morales* y que moralizan.

22. La comprensión de la segunda tesis de las “Tesis sobre Feuerbach”, es sumamente tradicional y se contamina todo el tiempo, con las mitofilosofías del Sujeto, de la Conciencia, de La Verdad, etc. (1988: 102/104). Se percibe una honda contradicción en la oposición a Husserl, Sartre y Kant, y en la interpretación de la segunda tesis.
23. La idea de que lo verdadero y lo objetivo se “comprueba” en la efectividad de la práctica (1988: 96, 104, 107), viene de un rancio leninismo que dio origen a los peores empirismos, pragmatismos, oportunismos y autoritarismos del siglo XX, asociados al “Mariscal” Tito, Stalin y Mao, entre otros genuinos *monstruos* psicológicos y sociales, que encuadran perfectamente en la psicopatía de los asesinos seriales y de masas (y que se enfaden[7] los que lo anhelen...).

    En particular, sugerí que hasta el mismo *Che* había colocado en entredicho esa asimilación pragmaticista de la segunda tesis, cuando reflexiona en su alocución “La Alianza [para el Progreso] fracasará”, que las acciones consiguen menos de lo planeado y menos de lo que se imaginaba (Guevara 1995d: 160): si eso es así (y lo es, porque somos humanos y obtenemos menos de lo que nos propusimos...), entonces la acción *no confirma* inexorablemente con su desarrollo, la verdad de lo “verdadero” pensado (López 2008b: nota 63).

    Una comprensión distinta de la segunda tesis, no puede sino conseguirse cuando se la enmarca en el *contexto global* no sólo del resto de las “Tesis sobre Feuerbach”, sino con el conjunto de las obras del expulsado de Bélgica.
24. Las palabras germanas *umwälzende praxis* se traducen mejor, como práctica que se auto transforma, antes que como acción meramente revolucionaria (1988: 104). Remito a un añejo escrito de Mondolfo titulado **Marx y marxismo**.
25. El trabajo *no es* central ni esencial en el co fundador del *Partido Comunista*, pues es el primero en argumentar que es posible una comuna del fin del trabajo, que sería el socialismo (cf. “La ideología alemana”, entre otros lugares). La faena es trabajo enajenado y no sólo en el capitalismo; por ende, la tarea no puede ser la medida del hombre. La faena se volvió central en la vida de mujeres y varones, a causa de que no pudieron eludir que la labor opere como trabajo-poder.
26. La tercera tesis es tan escueta, que de ella no se puede inferir con naturalidad que el suegro de Aveling descarte la educación como práctica que modifica a los individuos y su entorno. Por el contrario,

[7] Tal cual sentencia el padre de Judith en p. 207, en **La ética del Psicoanálisis...**, alguien que aspira a enunciar algo inédito, no tiene por qué andarse con remilgos o miramientos para los que constituyen los diversos *establishment*.

Marx no desecha *ninguna* forma de praxis que sea apta para la subversión revolucionaria del mundo. De lo contrario, nos empozaríamos en una "jerarquía" de acciones, donde algunas poseerían primacía o más importancia que otras. Ver sobre ese punto el libro del español Fernández Enguita, donde habla del lugar de la educación en el pensamiento del compañero de Engels.

La educación es un proceso que no debe arrancar de una diferenciación extrañada, tajante y jerárquica entre enseñante y "alumno". Por ende, en esta tesis anida una advertencia: si se parte del axioma que el educador es un sujeto supuesto saber, se coloca a uno por encima de otro y a una parte de la sociedad (los "iluminados") por sobre otra (los ignorantes).

De la tercera tesis, hubiera sido más productivo concluir que Marx recomienda que una colectividad emancipada de las redes y juegos de poder, es una sociedad en la que no hay segmentaciones que pongan a ciertas instancias colectivas por encima de otras (e. g., base y superestructura). *Id est*, el ideal de una comuna libertaria es para el suegro de Lafargue, una sociedad sin particiones que la anquilosen, que la momifiquen; es una *comunidad flujo*.

27. En la sexta tesis, Marx no se refiere a ninguna "naturaleza" humana (1988: 106); por el contrario, rechaza la noción de una esencia humana que permita escribir acerca Del Hombre. Establece que los agentes son sus propias relaciones sociales históricamente condicionadas.

28. Una comuna es mucho más que su economía, incluso en el capitalismo, donde se aprecia que lo económico es una fuerza impactante. No hay una colectividad que sea "sociedad económica" (Chasin 1988: 107).

En los *Grundrisse*, estipula que la explicación de por qué la economía se convirtió en una economía/poder y en algo nodal en la vida de los individuos, no es económica sino social. Me permito aconsejar la consulta de **Remolinos y circunvalaciones...**

29. En el reino de la Libertad, ya no habrá economía por lo que en esa "etapa" no será impostergable que varones y mujeres gobiernen la producción *económica*, puesto que la génesis de valores de uso será únicamente producción *social*.

Desde cierta mirada, incluso la producción de las comunas pre socialistas fue también social, aunque la economía haya operado en tanto economía-poder.

La economía y lo económico no son propio de la colectividad burguesa; vienen desde que el trabajo se hizo tarea penosa, es decir, desde hace al menos, casi unos dos millones de años. Lo que sí acontece es que la economía y lo económico, incidieron de distinta manera en las desiguales formaciones sociales que existieron, aun cuando siempre hayan sido poderes no controlados por los agentes.

30. Que el suegro de Longuet emplee los términos "sustancia del valor", no implica ninguna Ontología, aunque la palabra "sustancia" sea familiar desde Aristóteles en adelante (1988: 109).

31. No se puede enunciar, a riesgo de empobrecer al padre de Eleanor, que en Marx no había una preocupación por el lenguaje (1988: 110). En alguna medida, se puede abocetar que en él habita una semiótica y que es co fundador de esa línea. El francés Attali llega más lejos y sugiere que en sus elucubraciones en redor al "Sobrino de Rameau", postula los primeros componentes de lo que con Freud será el Psicoanálisis. En innumerables pasajes, el amigo del poeta Heine habla de lo "inconsciente"[8].

Su imponente **Teorías sobre la plusvalía** en cuanto volumen IV de **El capital**, podría asimilarse no únicamente a un estudio semiótico de las estrategias de enunciación que la Economía Política empleó para no hablar de clases, de la refriega entre ellas y del plustrabajo, sino en tanto que análisis psicoanalítico de los mecanismos de defensa que la Economía puso en funcionamiento, para no querer saber nada de lo que la incomodaba y era "inoportuno" para el capitalismo.

32. Aunque sea criticable la manera en que Althusser emplea la idea de un "corte epistemológico", en especial, para contraponer al joven Marx con el maduro, no se niega con esa objeción que verdaderamente, haya habido una ruptura (1988: 109). El tema es que el corte epistemológico, este quiebre esencial lo logra en él, el joven Engels y no el simple paso de las "Tesis sobre Feuerbach" o "La ideología Alemana", a los escritos posteriores.

De los significativos palimpsestos del autodidacta Engels, el muerto en 1883 llega a escudriñar dos, que se interpretan en la "posteridad", como los *únicos* sustanciales destilados por la pluma del General, pero que sólo esos dos tejidos hayan sido leídos por su inseparable hermano, no implica que sean los más relevantes. Sin embargo, adoptemos el enfoque respecto a que tales escritos hayan sido importantes *para* Marx (de hecho, lo fueron...). El asunto es que el incalificable y genial "Esbozo para la crítica de la Economía Política" y la imperecedera "La situación de la clase obrera en Inglaterra", no sólo convirtieron en marxista a Marx, sino que muestran que el solitario Engels, había explorado las vetas que luego se canonizarían con el nombre desafortunado de "materialismo histórico". El oriundo de Wuppertal, estuvo lejos, lejísimo de ser un mero "segundo" violín...

33. El elogio notable de Lenin en (1988: 110, 113, 115, 162), vuelve el hojaldre que discutimos, leninista, con las cegueras consiguientes. Para regresar a las palabras de Marx, debemos tener la valentía política de desembarazarnos de Lenin, del leninismo, del sovietismo, de los leninistas, del marxismo, de los partidos leninistas y del

---

[8] Lacan concuerda en que anida "un poco" de esto en el padre de "Tussy", porque en simultáneo al maestro que lo inspiró, Marx se fijó en los síntomas que dejaba por doquier el valor déspota (2009a: 24, 152). Imaginamos que la afinidad del ex amigo de Ruge con el Psicoanálisis, es más sustantiva de lo que el suegro de Miller concede por celo dogmático.

Of course, eso sería motivo para que los Guattari, los Deleuze y los Foucault del siglo XXI, acusen a Marx de acordar con los poderes de la etapa en la que se configuran disímiles saberes, discursos, prácticas, instituciones, dispositivos para vigilar, disciplinar, castigar.

"marxismo"-leninismo de una buena vez (ese último, tal cual me lo hiciera percibir el prestigioso investigador Julio Gambina, *UNR*, Rosario, Pcia. de Santa Fe, Argentina, en un correo de setiembre de 2009, es plausiblemente, "invento" del stalinismo).

34. La cuestión de las leyes en el padre de Laura, es mucho más compleja de lo que el autor esculpe (1988: 114/115). Por un lado, las normas que rigieron en la Historia, son leyes que actuaron férreamente por la castración de los individuos. Por esa impotencia, normas o tendencias que no tendrían por qué operar en calidad de leyes, acaban funcionando como reglas implacables. Las leyes acá, no son inmanentes a la Historia ni a ningún modo de producción; a ningún objeto.

    Por el otro y a raíz de que las tendencias que no debieran necesariamente adquirir el fiero aspecto de normas, operan en calidad de reglas, esas leyes son "objetivas" a causa de que son exteriores a la voluntad humana.

    Si el cosmos de lo social habrá de diferenciarse de lo natural, es precisamente porque en la biosfera y en el resto del universo, acaso pueda hablarse de normas en el sentido objetivista en que lo esgrime (Chasin 1988: 112, 114-115), mas, no así en el tenue cosmos de lo humano. El autor se contradice al querer separar la "esencia" de lo social y de lo natural, en su crítica acertada a Comte, y en simultáneo, al no aceptar que en lo humano *no existen* leyes al estilo de las que pulsan el universo.

35. En la escala en que no podemos interpretar las cosas sino por la mediación de los signos, de los discursos, del lenguaje y de la cultura, lo que sucede es una *re/construcción* que efectúa no un Sujeto, sino el enunciador que se dirige a ciertos enunciatarios (1988: 113). Apoyar eso, que es demasiado obvio a ppios. del siglo XXI, no es ser idealista ni comprometerse con las Filosofías no materialistas de los juegos de lenguaje. No es caer en el barro del "giro lingüístico".

36. En nota 19 de p. 116, el intelectual brasileño implícitamente sostiene que El modo de producción precapitalista que señoreaba en la época, era el feudal.

    La primera apreciación que debemos efectuar es que no hubo Un feudalismo, sino *feudalidadeS*. Tales feudalismoS no son aglomerados de economía y sociedad, que serían las "variantes" de imaginarios rasgos feudales "típicos"; no; realmente, hubo feudalidadeS: la de la Europa central, la de Medio Oriente en siglo XII (que los entrañables colorean como la feudalidad "clásica"), la de Japón, la de China, etc. Estos feudalismos detentaban como característica *plus ou moins*, "universal", un sistema de tributación; de ahí que Samir Amin, en una perspectiva desajustada para nosotros, subordine a las feudalidadeS en un único modo de producción "tributario". Esos feudalismos no fueron necesariamente, coetáneos.

    La segunda observación es que al lado de las feudalidades existentes, hubo otras formas de producción previas a la hegemonía de la comuna burguesa. Guy de Bois habla de una economía

mercantilista "simple"; le encontramos razón, despejados los dislates en los que afinca su estudio.

La tercera es que no sólo hubo modos de producción, sino una miríada de formas de economía y sociedad o de "constelaciones" sociales tan complejas y dispersas, que no podían englobarse en una manera de producción *definida*.

Los tres ejes son *parcialmente*, demostrados en mi Tesis Doctoral (López 2006).

37. Chasin es de la opinión respecto a que el suegro de Aveling considera la Economía como ciencia (1988: 116, 120). *Negamos* enfáticamente, que la Economía sea ponderada por Marx en tanto ciencia o que pueda llegar a serlo, y no sólo por lo que el autor cita de "La ideología alemana" y por nuestras propias indagaciones, sino por lo que sentencia Rubio Llorente en el comentario introductorio a los *Manuscritos de 1844*, en la edición española: el que tuviera un retrato de Engels en su escritorio, a causa de la sana admiración que sentía por quien lo volvió marxista…, se fijó como objetivo razonar que la Economía tiene la intención de ser ciencia, pero no llega a serlo. Lo que Marx redacta es una *metaeconomía*.

    Si el suegro de Lafargue delinea que en Alemania la Economía es un *conocimiento* o *saber* "extranjero" y extraño a los de su nación (Chasin 1988: 122), es porque la Economía *no es* una ciencia. La palabra germana *Wissenchaft* no quiere significar impostergablemente, "ciencia", sino por igual, "conocimiento".

38. A pesar de lo sugestivo e interesante que es en más de un pasaje, al decir que los objetos de saber son más "fáciles" de estudiar cuando por su propio derrotero histórico, llegaron a su "madurez", el crítico brasilero cae en la desacreditada "teoría" leninista del reflejo, al pincelar obsesivamente, que el científico "reproduce" por medio de abstracciones, al ente de saber (1988: 117).

39. Muchas cosas son desmantelables en Althusser, pero su idea de las Generalidades I, II y III la hallamos sumamente productiva y disparadora. Es una "epistemología" menos recia que la del propio Chasin, a pesar de la distancia que adopta con relación al marxismo empiricista y vulgar.

40. Enuncia páginas atrás que el método no es suficiente para avalar de "ciencia", un discurso. En lo que se denomina "Sociología" pululan un cúmulo de ofertas metodológicas, pero no por eso, la actual "Mitosociología" alcanzó al fin, el rango de ciencia. Empero, en su crítica a Foucault y a determinados pésimos foucaultianos, el autor demanda implícitamente la articulación de un método preciso (1988: 119).

    Sin desmerecer lo precedente, hay que reconocer que una página luego, el intelectual discutido sostiene, tal cual nosotros, que la Sociología está imposibilitada de ser ciencia y que no lo fue ni en el siglo XIX ni ahora. Lo curioso es que idénticos argumentos, pueden utilizarse para fundamentar que la Economía no es una ciencia ni podrá serlo (el autor contraría su propia idea de que lo que

corresponde en el fondo, no es una Economía ciencia, sino una **crítica** de la Economía –1988: 121).

41. Por lo demás, no es cierto que el amigo de Deleuze, no haya propuesto una metodología precisa, según sus aspiraciones, para realizar la "arqueología" de los discursos, de los efectos de verdad y de los órdenes de saber, o para efectuar la "genealogía" de los dispositivos institucionales de dominio (ambas "operatorias" confluyen en desnudar las redes y juegos de poder). **La arqueología...** es un texto que explicita cómo fue que él investigó y escribió en brochazos muy amplios, algunos de sus libros, en particular, **Las palabras y las cosas...**

    No obstante, aceptamos que la metodología expuesta en **La arqueología...** no es una "metodéutica" para hacer ciencia, sino sencillamente, para investigar la constitución de los juegos y redes de poder, y el correlato de ello, en los dispositivos institucionales (entre los cuales, los más famosos aunque no sean los únicos, se destacan las instituciones disciplinarias de encierro).

42. La creencia en que las ciencias únicamente se comprometen con la "objetividad", no sólo es una visión ingenua y positivista de la praxis científica *real*, sino que es una perspectiva más dura que la que encontramos en **Dialéctica de la Naturaleza** o en el **Anti-Dühring...**

43. Cuando el suegro de Longuet manifiesta que los avances científicos, técnicos y tecnológicos hacen más eficiente la explotación del capital, está en simultáneo, "denunciando" la complicidad de las ciencias con el dominio del capital. Por ende, Marx no guardaba en alta estima ni a las ciencias ni a los científicos, a quienes consideraba los *correveidiles* del capital opresor.

44. La cuestión no es impedir que interfieran intereses, ideologías, automatismos de poder, etc., dado que evitar la participación de los intereses, ideologías, mecanismos de poder, ES IMPOSIBLE, sino que el asunto es explicitar, hasta donde sea factible, con qué probables intereses nos comprometimos como investigadores. *Id est*, la cuestión pasa por objetivar lo que actúa "detrás" y por "debajo" del pensador, cuando eligió investigar tal o cual problema en lugar de otro. Remito aquí, a todo lo que sea compatible del weberiano Bourdieu, con lo mejor de la tradición marxista.

    Las tomas de partido tan recias y ásperas como las de Chasin, son las responsables directas de que a marxistas no leninistas, no soviéticos, no autoritarios, no lineales, no mecanicistas, no economicistas, no causalistas, no dogmáticos, se los acuse de incurrir en todas esas "malas" prácticas[9]. En ese terreno, el autor brasilero

---

[9] En contraposición, se me desdeña porque, al comentar con jirones fragmentarios, aquí y allá..., ejes "autobiográficos" (que *no son* tales...), se me empala con la sentencia de que soy un ególatra narcisista incurable (lo que efectúo en mi peculiar registro y no en el de un "aplicado" bourdieuano, es un **riguroso** autosociopsicoanálisis, a pesar que Freud y Lacan avisen que la auto deconstrucción *plena* es imposible –de lo contrario, no estaríamos enfermos ni habría malestar en lo social...).

vuelve más imperioso que nunca desligar a Marx de puntos de arranque tan obsoletos y rancios.

45. En el pésimo y desafortunado ejemplo del ramillete de flores que se entrega al ser amado (que en el Imaginario de Chasin, es sí o sí, una mujer...), no se grafica lo negativo del eclecticismo teórico y político, sino que aflora lo peor de una *ratio* masculina y masculinizante. Es decir, asoma en la práctica de la ciencia misma o de lo que se intenta en calidad de ciencia, la ubicación de la mujer y de lo femenino, en un lugar secundario, *sexualizando* la razón científica.

    Lo anterior revela en el autor en sí, que es imposible esquivar la interferencia de *prejuicios*, como los sexistas, etc., en nuestras "buenas" intenciones en tanto científicos o académicos.

46. Las teorías del refugiado en Londres, son en sí superadoras del capitalismo porque no se escribieron asumiendo el horizonte de pensamiento burgués (1988: 123). Lo que el intelectual no extrae de esa intuición certera, es que ya en los *Grundrisse* Marx había planteado que un modo de producción puede llegar a su fin *potencial*, cuando apenas una fracción de los agentes que cumplen con el triste rol de fuerza de trabajo productora de excedente, se percatan que no existe un motivo, algo que justifique que sólo ellos sean los sometidos y que únicamente ellos "deban" atarearse. Es lo que aconteció con la rebelión de Espartaco: aun cuando no todos los oprimidos se levantaron contra la esclavitud, esos miles de aplastados que sí lo hicieron, dieron fin o término a la forma de producción esclavista en el registro de lo *probable*, de lo *potencial*, a pesar que faltaran siglos para el efectivo y real desmoronamiento de la esclavitud (ver *infra*, el socavamiento de Mészáros).

    Sin embargo, lo que acabamos de citar echa por tierra la supuesta Ontología "marxista" apoyada en lo real crudo, puesto que el padre de Laura no sólo evalúa lo real, lo inmediato, sino lo *posible*, lo que se insinúa, aunque sea débilmente y que puede o no ser un futuro.

47. No compartimos que la frase "la conciencia siempre es conciencia de algo", sea parecida y menos, idéntica, en Husserl y en Marx (1988: 122). Primero, porque en Husserl la *intención* de ser tan "realista" que convoca a un "ir a las cosas mismas", no es en el fondo, sino un gesto *idealista*, dado que las "cosas" a las que acaba refiriéndose la fenomenología de Husserl no son objetos concretos, sino meras ideas de cosas o esencias. El "volver a las cosas mismas" es un ir a las esencias; Husserl es un regreso al platonismo occidental desenfrenado..., a pesar de su "defensor" Derrida (2008).

    Segundo, porque el adquirir conciencia en el padre de "Jennychen" no es con fines cognitivos, sino para subvertir el mundo, lo que a su vez, está distanciado, lejísimo de la apuesta de Husserl.

48. A partir de mis pesquisas, llegué a la conclusión, que es *parecida* en determinado Habermas, respecto a que es impostergable diferenciar entre distintos niveles de abstracción que estaban implícitos en la manera en que escribe Marx. Por un lado, se halla el plano de la ciencia y de lo científico, hojaldre al que el sufriente en Inglaterra no le

tiene demasiado apego, pero que acepta. En ese registro, es genuino emplear los criterios de "verdadero" y "falso", siempre que no se pierda de vista la observación paralela de que son, acorde a Engels, criterios morales.

Otro nivel es el de la crítica, que es apta para desarmarse ella misma por sí misma, escapando de la paradoja de criticar la razón empleando la razón. Es por añadidura, hábil en criticar a la ciencia y a los científicos. Pero acá no se usan los criterios de "verdadero" y "falso", sino bases mucho más flexibles, como el de "aproximación" y "error".

Un registro más es el de los valores y el de la política. Allí no se apelan ni a los parámetros con los que se maneja la ciencia, ni a los criterios con que se orienta la crítica. Las bases son aquí, las discusiones de los participantes en determinados multiversos de valores y que polemizan para decidir cierta acción política, asumiendo sus consecuencias.

Si no se mantienen diferenciados estos tres planos, se corre el riesgo, que es lo que concretan la mayoría de los partidos leninistas de izquierda, de tratar al adversario político no sólo como enemigo y no en cuanto adversario que piensa distinto, sino como alguien que está en lo falso y/o erróneo. En política no se discuten verdades; se adoptan decisiones.

La tremenda equivocación de procurar hacer política como si nos ejercitásemos en la ciencia, es algo en lo que también cae el pensador al que deshilachamos.

49. Si bien el intelectual brasileño toma distancia del supuesto "socialismo real" del siglo XX, diagnostica que los países de ese "bloque" no sólo eran una sociedad de clases, sino de un capitalismo conducido por la *Nomenklatura* y el *Pólit Buró*, axioma con el que disentimos (ver *infra*, la polémica contra Mészáros –1988: 123).

A través de una ardua tarea, que me insumió años, de atenta lectura de las **frases** pertinentes en las obras de Engels y Marx, pude reconstruir una hipótesis de los conjuntos sociales que enriquece a la teoría ortodoxa y leninista de las clases, en la explicación de la estratificación. No puedo ahora reiterar la demostración argumento por argumento, pero lo que obtuve y que fue testado o checado con el material empírico de análisis históricos (remito a **Aforismos IV...**, obra ubicada en el mismo espacio web del *FISYP*) es lo siguiente[10]:

Junto a las clases dominantes (precapitalistas y/o burguesas), debemos tener en cuenta a los obreros improductivos con alto

[10] Reitero una tópica que afloró en diversos *locus*, y que asomó en más de una ocasión en este mismo palimpsesto y que emergerá más adelante, en virtud de que la idea de los conglomerados sociales y de la pelea entre ellos, es un paso/pase* en la tradición marxista que, sin embargo (aunque sin desmerecer mi propia tarea en la explicitación de la teoría de los grupos...), se conserva **dentro** del sistemaMarx, de su universo.

*La noción de un paso y de "dar el paso", en tanto *pase* (en el múltiple sentido de contar con una "credencial" para transitar y otorgarle a otro, lo que se lleva consigo), fue derivada de lo que se glosa acerca del *impasse* en cuanto "pase" (Parra y Tabakian 2005: 137).

consumo, a los sectores independientes privilegiados y a una población "inactiva" destacada (jubilados con elevados niveles de ingreso, etc.). Tales componentes pueden ser citadinos o rurales. Esa "sumatoria" constituye un grupo que defiende el *statu quo* que los favorece; por ello los bauticé como "conjuntos privilegiados" o "grupos acomodados".

Lo productivo de esa osada hipótesis, es que si las clases están ausentes, *id est*, si nos topamos con colectividades sin clases, el resto de los integrantes de los conjuntos dirigentes pueden existir. Y eso fue precisamente, lo que ocurrió en las ex naciones del Este "socialista": no había clases dominantes acaparadoras de plusproducto, mas sí el resto de los integrantes de los grupos acomodados que actuaban como si fueran clases opresoras en el sentido tradicional, *pero sin serlo*.

Si hay conjuntos de privilegiados, existen grupos de no destacados. Ellos se componen de las clases dominadas (cuando las encontramos...), de los obreros improductivos no acomodados, de los segmentos independientes no destacados (artesanos), de la población "no activa" (pensionados, jubilados, estudiantes) y de lo que Engels denominó "parias" y que ahora podríamos llamar, "excluidos" o "vulnerables". *Of course*, todos esos elementos pueden ser campestres o urbanos.

Cuando damos con asociaciones sin clasesamo, no hay por ende, clases oprimidas. Entonces, ¿quién gesta el excedente del cual se apropian el resto de los conglomerados "distinguidos"? Los que hacen el papel de fuerza de trabajo, los que son obreros productivos pero sin llegar a funcionar como clases dominadas. Marx diferencia entre los que son fuerza de tarea gestora de plusproducto y que puede o no comportarse en calidad de una clase ahogada, y la fuerza de tarea que sí es explotada y funciona como clase oprimida. Es decir, no toda fuerza de labor que suscita plusproducto es sí o sí, clase dominada.

Lo que sucedió entonces en la ex *URSS*, es que hubo grupos dirigentes que, sin ser clasesamo, acaparaban el excedente creado por una fuerza de trabajo que no operaba en tanto clase oprimida. Repito por ende, que los elementos del "socialismo real" no contaban con clases ni eran una colectividad de clases.

Tampoco hubo capitalismo ni capital; se trató de un modo de producción que sí previó Marx en el vol. I de los *Grundrisse*, cuando advirtió que la planificación de la génesis de riqueza podía dar lugar a un Papado autoritario de la producción, donde la mayoría de la población fuera desplazada de la toma de decisiones que impactarían en sus propias vidas, por unos burócratas y tecnócratas encargados de reemplazar a esas mayorías en la planificación. La ex *URSS* fue una manera de producción burocrática y burocratizada, en la cual hubo un Papado tiránico y asesino de la producción; **no hubo clases**.

50. Mejor que leer al admirador de Engels, con algunas de las categorías de Aristóteles (1988: 127, 130), sería bueno intentarlo con determinadas contribuciones de los postestructuralistas: Foucault, Deleuze, Guattari, Michel Serres, Derrida no fueron lo que las

universidades y sus "discípulos" hicieron de ellos, para mercadear con cursos altamente rentados de posgrado; son para suerte nuestra, muchísimo más que ese penoso empaquetamiento.

De ahí que para volver a un Marx sin el tamiz de Lenin, del leninismo, del sovietismo, de los leninistas, de los partidos leninistas y del "marxismo"leninismo, preferí apelar a Freud, Lacan, la Semiótica y a los posestructuralistas: son esas lentes las que me permitieron recrear un Marx *posible*, urgente y necesario.

51. Le da un giro sorprendente a los teoremas metalógicos de Kurt Gödel, acerca de los cuales trabajé durante un tiempo en mi juventud, cuando era alumno de la universidad de Salta, Argentina (López 2009j).

Afirma que los mencionados teoremas implican que no es factible construir una *única* Matemática como una especie de lenguaje universal (1988: 127), pero sin demostrar la proposición. Intentaremos hacerlo en lugar de él.

Constatamos que pulsan diferentes tipos de Matemáticas, en el mismo sentido en que comprobamos distintas clases de geometrías no euclidianas. Ello se debe en parte, a que cada tipo de Matemática puede solucionar determinados problemas a condición de que no pueda resolver otros muchos, permaneciendo éstos indecidibles en su seno. Un sistema matemático más abstracto, con otros integrantes, etc., podrá entonces solucionar esas cuestiones que permanecieron sin resolver en el sistema anterior, convirtiéndose por ende, en un caso puntual del sistema matemático más abarcador y complejo. Sin embargo, a su vez ese nuevo portentoso sistema no podrá solucionar ciertos temas que les son indecidibles y a los cuales debe adoptarlos en calidad de axiomas no demostrados ni demostrables, a riesgo de fisurar su propia coherencia, en los términos de Gödel.

Por otra parte, determinada aprehensión del conocido "axioma de escogencia" posibilita deducir que existen infinitas maneras de definir las funciones más esenciales de la Matemática más sencilla. En consecuencia, es factible que haya otros innumerables modos de acotar las funciones elementales de otras Matemáticas, sean "simples" o no. En suma, como especie tenemos las Matemáticas que hemos elegido, lo que sugiere que puede haber *incontables* clases de Matemáticas.

Lo precedente tiene una consecuencia acaso no deseada ni querible para los intentos desesperados de redactar una Teoría sola y omnipotente del *Campo Unificado*: es plausible que no exista una única Teoría, sino infinitas o al menos, innumerables, cada una más intrincada que la anterior pero sin ser apta para resolver todos los problemas, algunos de los cuales necesariamente, deben quedar indecidibles y ser solucionados por teorías de campo más amplias, las que a su vez, también poseerán la humana limitación de no poder resolver todos los asuntos que aborden, teniendo que aceptar esos problemas sin solución como axiomas no demostrables ni demostrados.

Una interpretación *sui generis* del "axioma de escogencia" puede "aplicarse" a una quimérica Teoría absoluta del *Campo Unificado*, con resultados análogos a los anteriores: obtenemos las teorías de campo que elegimos de acuerdo a lo que nos permitan las limitaciones genéticas, históricas, sociales, mentales de nuestra especie.

52. La sordera con respecto a las zanjas intrínsecas que operan en el seno de las Matemáticas, de las Lógicas y de las teorías de *Campo Unificado*, limitaciones que son "internas" por las objeciones directas de Gödel y que son "externas", aunque por igual *intrínsecas*, debido a las fronteras cognitivas que nos acechan en cuanto especie, impide que los economistas fanáticos de las ecuaciones y las gráficas, acepten que las Matemáticas no son un medio de saber universal, infalible, absoluto, omnipotente y capaz de resolver todas las cuestiones abordadas.

53. Por ello es que rescatamos la sorprendente observación del intelectual comentado, respecto a que el ex compañero de Hess se adelantó a su época al estipular que **no existe** un método general, astuto, universalizable, todopoderoso para escudriñar cualquier tipo de objeto (1988: 128), cualquier clase de tema y cualquier tipo de problema. Correlativamente, esa asunción implica que la dialéctica materialista no es en Marx, esta clase de *methodos*.

54. Interesante es por lo demás, la explicitación que efectúa de la paradoja a la que arriba Wittgenstein (1988: 127): su intento de elaborar un lenguaje sin equívocos y que sea universal, construyó una herramienta que era "útil" en el plano de lo formal, de lo abstracto y lógico, pero que era completamente inepta para ofrecer orientaciones ante asuntos enmarañados (de la talla de los involucrados en las Ciencias Sociales), y que importan a varones y mujeres.

55. Es un logro monumental haber concluido que ni en el suegro de Aveling ni en un marxismo "marxista", ubicamos definiciones porque las acotaciones no son únicamente escolásticas, sino que pierden la diversidad y singularidad de lo que definen (1988: 128). Algo similar encontré en el **Anti-Dühring...**, cuando mi apreciado Engels enuncia que las acotaciones obsesivas encierran el pensamiento.

El objeto (f. e., el capitalismo, la burguesía, el capital, etc.) puede ser abierto, infinito, complejo, diverso pero en simultáneo, históricamente determinado y condicionado.

Ambos asertos sirven para impugnar las críticas de Morin & Cía., al nacido en Tréveris, observaciones acodadas en que Marx es integrante del Paradigma positivista de la Simplicidad, al proceder a golpes de definiciones que empobrecen la multiplicidad de lo humano.

Lo detallado confirma que el admirador de Wolff, es uno de los primeros en elaborar el *Paradigma de la Complejidad*, que el poco o nada creativo Morin se lo apropió en el ámbito de las Ciencias Sociales como si hubiera sido su genial inventor, repitiéndose esa sandez en nuestros benditos claustros universitarios.

56. Se emplea en p. 129, una palabra: el carbón industrial es "*ressintetizado*"... La *Aufhebung* marxista no sólo sería una síntesis,

sino también una síntesis doble o triple, lo que da la sensación de que la *Aufhebung* es un "nudo" en el que confluyen varios "hilos" y del que parten tantos otros, "dispersándose", *diseminándose*. En los códigos del **Libro 23...**, la síntesis conceptualizada en novedad, podría aprehenderse como un "nódulo" *borromeo* (Lacan 2009b).

En otro orden de asuntos, el "círculo" del "abstracto-concreto-abstracto" no únicamente es una *Aufhebung* de abstracciones múltiples, sino una síntesis *múltiple* y *diversa* de varias intelecciones.

57. Otro principio que apuntala que el engelsiano fallecido en 1883 inicia el Paradigma de la Complejidad, es que los objetos, los procesos, los estados de cosas, los puntos de desequilibrio, los estados de energía, las "líneas" de bifurcación de un acontecimiento histórico, etc., son *complejos integrados multidimensionales*.

58. Penosamente, luego de lo anterior y en p. 130, cae en la frase de Engels "... *lo determinante en última instancia* ...". El término alemán *bedingt* no se puede traducir necesariamente, por "determina" o "determinante", sino por **condiciona**, lo que es menos mecanicista y tosco.

Cuando anteriormente, aceptamos decir que los objetos se encuentran históricamente *determinados*, lo hicimos en el sentido de históricamente *cercados*, limitados; no en el sentido del lamentable mecanicismo en el que se enredaron el amigo de Marx, Lenin, el sovietismo, los partidos leninistas, el leninismo y el "marxismo"/leninismo. También aquel primer sentido era la dirección con la que usaba la palabra Chasin.

59. Producción, circulación, distribución y consumo *no son* **ninguna** estructura ontológica fundamental (1988: 129).

Según nuestras indagaciones, la circulación no es predicable en las sociedades pre clasistas que no dan lugar a la formación de precios y en las que por ende, las mercancías son marginales y que únicamente, se comportan en tanto valores de cambio *en el brevísimo* instante de la troca. Allí, lo que hay es *intercambio*, aunque parezca una obviedad.

Cuando principie el comunismo con el socialismo, el admirador de Engels aguarda que la circulación en tanto circulación de mercancías **desaparezca** y sea reemplazada por un "sencillo" intercambio. Es probable que también se modifique la distribución, hasta disolverse como tal, por lo que únicamente quedarían como rasgos generales de todas las sociedades que existieron y que habrá luego del socialismo (si es que se concreta su existencia...), producción y consumo.

60. En p. 131, luego de algunas cavilaciones sobre el arte con las que acordamos y después de otras con las que disentimos, el brasilero sostiene que en el mundo de lo artístico no se puede plantear que algo posterior "supera" lo que una fase estética anterior propuso. Remarcamos la sentencia, porque allí Chasin argumenta sin darse cuenta, sobre que en determinadas esferas humanas, como el universo del arte, **no hay** dialéctica alguna y que no se puede emplear la dialéctica, por más materialistas o marxistas que nos proclamemos..., para enfocar la *historia* de lo artístico.

Attali es del parecer que el arte era para Marx, una de las cosas del ambiente humano que *escapaba* de la dialéctica entre base y superestructura, dado que es tan sutil que no puede describírselo como "resultado" de una cierta base social, histórica.

61. Para el suegro de Aveling, la música no sólo era la más abstracta de las artes (1988: 132), sino que era la que mostraba que los agentes eran hombres en la escala en que eran capaces de ser como dioses, es decir, que podían crear mundos. Por consiguiente, es lo artístico en general y dentro de él, la música, lo que es la "medida" del hombre y no la faena.

    No obstante lo precedente, Marx enuncia en el vol. I de los *Grundrisse* que ni siquiera el arte es lo que nos da la escala de lo que pueden mujeres y varones, sino su *productividad* o creatividad humana. Es obvio que tal productividad no puede estrecharse a o empobrecerse con los sudores que despierta el trabajo...

62. El pensador que seguimos pacientemente, cae en un terrible prejuicio clasista cuando afirma que el "mal" arte es propio de las "multitudes" de nuestra época, en que se hacen cosas de ganso o un barullo sin significado. Contra semejante proposición habría que oponer **La distinción...** (Bourdieu 2000).

63. Si bien objeta el autoritarismo de querer ajustar el arte a un "realismo socialista", se enreda en el despotismo de anhelar imponer sus propios gustos en el campo de lo artístico, en tanto palabra infalible: remitimos a la descalificación de la música atonal como un delirio..., "paranoia insustancial" (?!?) que convocamos para el desmotamiento de un hojaldre de sentencias de ese fuste.

64. La obsesión casi enfermiza por plantear que existe un primado Ontológico por encima de lo Gnoseológico, conduce al filósofo a criticar a Schoenberg porque es *formal* (1988: 133), es decir, "gnoseológico", en lugar de ser Ontológico (?!?).

65. Heidegger fue un *nazi* y esa toma de partido la sostuvo hasta que murió, por cuanto nunca habló de los campos de concentración ni se hizo una auto crítica pública, sin evasivas, como cuando defendió luego de la derrota alemana, su desafortunado discurso al asumir el Rectorado en pleno auge de Hitler. Empero, vociferar a partir de ello que lo que Heidegger dice son zonceras y basura filosófica, implica un trecho demasiado abisal. Un eje es establecer firmemente el nazismo de Heidegger (López 2010d: nota 26) y criticar su pensamiento al estilo de lo que efectúa el socialdemócrata de Habermas, mostrando cómo ese nazismo impregna toda su filosofía; otro asunto es ningunearlo de esa manera, lo que no responde a los elevados cánones científicos que Chasin conjura e invoca hasta la saciedad.

    Lamentablemente, el autor ingresó en el terreno de anhelar Pontificar..., lo que se confirma con la rehabilitación que concreta de la Ética de... ¡Aristóteles! *Meu deus*... (1988: 134).

66. Complicarse con los temas de la moral o de la Ética es políticamente conservador, reaccionario y muy, muy peligroso: ¿Stalin no asesinó en nombre de una supuesta moral o "ética revolucionaria"?

Un mundo superador de nuestras miserias de siglos, tendría acaso que construir una sociedad donde ni la moral ni la ética no sean un problema, al igual que no lo sería la existencia o inexistencia de dios. Incluso Lacan, al que tanto estimo, cayó en la "atractiva" tentación de una "ética" del Psicoanálisis (debe haber algo irresistible..., para que hablemos de "moral" y de "ética", sumados nosotros, que tipeamos la advertencia).

67. Deconstruyendo a Althusser, menciona que el joven Marx sería algo anarquista. En el fondo, pensamos que el suegro de Longuet *siempre* fue anarquista, incluso cuando redactó **La guerra civil en Francia** y propone la bella "utopía" de una comuna sin burocracia, sin fuerzas armadas, sin cárceles, sin hospicios, sin Justicia, sin abogados, sin Derecho, etc. Marx fue para mí, un *anarcomunista*; al menos, es el engelsiano al que quiero reivindicar.

68. Al revés de lo que profiere Chasin, el Marx autoritario puede regresar con peores "discípulos" que los que ya tuvo en los "socialismos" reales del siglo XX, si insistimos obcecadamente con la Ontología.

    Una teoría que parte del supuesto de que lo que dice es La Realidad, es hondamente temeraria y déspota, ya que con una teoría así no existe la posibilidad de disenso. El que piensa distinto a lo que ordena la teoría con la Ontología "correcta", es un loco que articula "basura filosófica"...

69. Frente a las seguridades de Chasin, elijo ser el sujeto que gira el calidoscopio para obtener el Marx que mejor me contente y que no sea tan dictatorial como el pensador basado en una Ontología *implacable*, "exacta", pulcra. En verdad y a estas alturas de la ajetreada historia, debiéramos encontrarnos bastante **hartos** de lo certero...

70. La idea de que el compañero de Wolff, no terminó de perfilar una teoría de las clases satisfactoria debido a que el vol. III de **El capital**, editado y reescrito por Engels, finaliza abruptamente con unas líneas acerca del asunto (1988: 135), es una observación que se volvió común, demasiado común. La hipótesis de la estratificación social, que es más amplia que la teoría de las clases, es una hipótesis formulada, *pero a lo largo de casi toda su obra*, incluyendo las de juventud y las de su entrañable amigo.

    Se necesita una disciplina de Rabino o de exegeta, para entresacarla en medio de cientos de páginas..., dedicando 20 años a un estudio sistemático.

    También existe una teoría del Estado y de la política.

71. Para alegría nuestra, el autor rescata que Marx no siempre fue un militante *full time*, que es como se lo caricaturiza en los que profesan la fe del "marxismo"leninismo, apoyándose en eso para mirar por encima del hombro a los que son "nada más" que teóricos… El compañero de Engels fue antes que nada, un pensador y con ello, revolucionó el mundo, de forma que no se puede despreciar así el espacio de la teoría ni a los intelectuales que se ocupan de estudiar a fondo a los clásicos del marxismo, con el objetivo de ofrecer tomas de partido que nos orienten en el presente y en el futuro.

72. Los datos que se divulgan en las pp. 136-137, sirven para apoyar la idea en torno a que Marx sigue siendo un *desconocido* (1988: 138) y que por ende, no puede todavía ser "superado", ya que no fue siquiera leído en su totalidad. Recién autores como Ran John o Bert Andréas (1988: 145), que son de hecho, completamente ignorados en países como los nuestros, están redactando libros de enfoque "microscópico" de uno o a lo sumo, dos artículos del período 1843/1848.

    Attali calcula que si se editaran a fondo las obras completas, habría una cantidad cercana a los 144 tomos, lo que jamás se pudo conseguir hasta 2011…

    Por añadidura, *uno* de los objetos de análisis, temas y problemas, que es la "naturaleza" del modo de producción burgués…, no se disolvió por lo que mal puede ser "superado" alguien que estudió una forma de sociedad que no fue desgranada por la Historia misma.
73. A pesar que creo que el ex amigo de los hermanos Bauer, con el vol. I de **El capital** editado, podría haber evitado la desastrosa confrontación con Bakunin, dejando incluso, que hiciera de la *Internacional* lo que le pareciera, lo que comenta el brasilero es útil para refutar los venenos anarquistas con respecto a que el nacido en Tréveris, fue El dictador de la *Internacional* (1988: 137).

    Sin embargo, no concuerdo en que la *Internacional* haya sido una organización de obreros oprimidos, dado que no sólo no era excluyentemente, marxista ni había en ella, sólo atareados aplastados por el capital, sino que fue multinacional, *policlasista* y multisectorial; al menos, en la práctica llegó a contar hasta con ínfimos burgueses que contribuían en su sostenimiento financiero.
74. Ni los capitalistas ni el orden burgués están ni estuvieron en decadencia **alguna** (1988: 138). Ese "diagnóstico" se corresponde con una visión "catastrofista" respecto al capitalismo, de cierta raigambre trotskista, según me lo hiciera conocer el Sr. Julio Oscar Quintana, militante trotskista y alumno de la Carrera de Filosofía en la Facultad de Humanidades, de la universidad de Salta, Pcia. de Salta, Argentina. Es sabido, me confesó en 2008, que Trotski planteó que ya en el periodo de entreguerras, de 1920 a 1939, las fuerzas de producción de esencia burguesa, se estancaron y que no podía haber desarrollo o despliegue posterior de tales potencias creadoras, porque, tal cual ocurre en la jaula de un hámster, las fuerzas involucradas únicamente ruedan continuamente sobre sí mismas, pero sin un cambio cualitativo genuinamente positivo y humano.

    En paralelo, sugirió que el capitalismo está en una crisis terminal y definitiva…

    Respecto a lo primero, no puedo sino expresar mi asombro en tanto historiador marxista, dado que no sólo el *Manifiesto* sino **El capital** mismo sostienen **enfáticamente**, que la burguesía y el capitalismo se auto transforman continuamente.

    En torno a que las fuerzas productivas se habrían enfangado, afirmo que con únicamente mirar los avances científicos, técnicos y

tecnológicos actuales y que se adivinan en el futuro, se desmiente de plano tamaña sentencia.

Por último, sobre que el colectivo burgués está en una crisis terminal y que es una manera de producción caduca o senil, argumento que el orden capitalista no dio de sí todo lo que todavía puede desarrollar, por lo que una crisis sistémica que abra la alternativa de la configuración de otro modo de producción, sea socialista o no, está muy, muy lejos. En términos históricos, la comuna burguesa es un estilo de producción **joven**.

Lo anterior no avala la idea reformista respecto a que el orden capitalista será *siempre* capaz de auto organizarse y de equilibrarse, luego de cada crisis cíclica. Enunciar que es joven, significa que alguna vez llegará a su caída, tal cual sucedió con innumerables modos de producción a lo largo de 2 millones de años. No obstante, las crisis cíclicas innegables no pre anuncian el *Apocalipsis*: ni siquiera en el plano destructivo y negativo, el capitalismo arribó a todo lo que puede desarmar.

75. Una cuestión es que en la sociedad burguesa se mistifique, se encubra, se eluda, se reprima, etc., etc., la lucha de clases (asunto que *no es* específico del capitalismo, por cuanto es un rasgo general a toda colectividad desgarrada en clases), con mil artimañas (1988: 139) y otra es "inferir" de ello, que la burguesía y el capitalismo están en decadencia y pronto a fenecer. El razonamiento es demasiado lineal y apriorístico…

    En la Edad Media hubo intelectuales que negaron la refriega entre clases, sosteniendo que cada segmento social tenía una "función" basada en los designios de dios; léase **La Monarquía** (Aquino 1995). En la esclavitud greco/romana, literatos como Virgilio, Horacio, entre otros, no pudieron criticar de modo explícito y directo, las diferencias entre esclavistas y esclavos porque estaban tan internalizadas tales jerarquías, que les eran "invisibles". Pero de la época de Virgilio a la caída efectiva del Imperio Romano, transcurrieron siglos… ¿Es que no vamos a aprender nunca de lo que nos *grita* la Historia?...

    Los esfuerzos de Chasin son loables en más de un aspecto y de hecho, allí donde consideré interesante lo planteado, lo subrayé sin resquemores, mas, son pensadores como él o Trotski, los que perjudican un marxismo inteligente y no mecanicista (el catastrofismo es una forma de mecanicismo), antes que sus adversarios mejor premiados (Comte, Durkheim, Weber, Habermas, etc.).

76. El genial antropólogo Lévi-Strauss no espetó *jamás* que las asociaciones tribales sean iguales a las sociedades industriales; semejante afirmación le es adjudicada *gratuitamente*. Lo que sí trató de demostrar, aunque sea una polémica aparte si lo logró o no…, es que los europeos "blancos" son tan "salvajes" e "indios" como las llamadas comunidades etnográficas y que construcciones simbólicas como la ciencia, son la *mitológica* de lo que problemáticamente, se podría englobar como "Occidente". En suma, que seamos o no tribales, que vivamos o no en una forma de organización en lugar de otra, en

tal o cual "etapa" de la Historia, no evita que poseamos características comunes que parecen ser propias del Género *Homo* en tanto ser vivo que anida en un planeta azul, en los márgenes de una galaxia no extraordinaria, en medio de un cosmos indiferente al despliegue de la vida en un sistema solar local que no es singular, excepto por el acontecimiento de albergar vida que fue capaz de estudiarse a sí misma (universo que se calcula posee la dimensión inaudita de cuatro o más piletas olímpicas llenas hasta el borde, de finos granos de arena, representando cada grano, una galaxia, la cual detenta en términos medios, 100 mil millones de estrellas...).

77. Los conceptos respecto a que saberes como la Sociología o la Antropología no son ciencias, y que el funcionalismo nace con Durkheim, son opiniones que hemos sustentado contra la ira de "compañeros" y estudiantes que nos condenaron al ostracismo intelectual y a la más espantosa soledad[11]. Y es que, como cincelaría un "buen" Foucault, siempre debemos preguntarnos qué poderosos intereses se esconden detrás de las fatuas pretensiones de un discurso cualquiera, de ser evaluado una ciencia; ¿qué otros conocimientos queremos *excluir* cuando decimos que un saber es una ciencia?
78. Realmente, es valiosa la crítica a ese "intocable" o "tótem" que es Weber, al igual que las objeciones a Henrique Cardoso, a la *CEPAL*, etc., pero más impactante es la afirmación de que en Marx no hay un "modelo", por cuanto éste es despóticamente organizador del pensamiento.
79. Aunque lo enuncie con un tono irónico y por ende, no riguroso, se puede trabajar la idea de que es perfectamente posible una izquierda que sea izquierda *dentro* del cosmos de significaciones del capital (1988: 139, 150), pero que no sea una izquierda que no sólo vaya más allá de tales significaciones opresivas, sino que rompa decididamente con ellas, siendo emancipatoria.
80. La misma valentía que orienta a Chasin a pincelar que es factible un nuevo marxismo *sin* Marx, porque es muy plausible que se haya equivocado en innumerables aspectos (1988: 140), es necesaria para dejar de pensar *con* Lenin y *como* Lenin, el sovietismo, el leninismo,

[11] Determinados alumnos, escupen en público y por Internet, que no soy buen profesor; que intento obtener aceptación alcoholizándome con los estudiantes; que no preparo mis clases; que les hago leer material que no entienden, sin ninguna guía; que trato de condicionarlos hablándoles mal de la academia y de mis colegas; que soy puntilloso en que no se me atropelle, pero que maltrato a mis Auxiliares, quienes se fueron de la asignatura por esa causa y que encima de todo lo descrito, me permito el lujo de haber estado un año de licencia por accidente laboral y de continuar de licencia por carpeta médica.

Y sin embargo, la perfidia de la institución arribó a tal cota, que en diciembre de 2009, diferentes niveles de la Facultad de Humanidades, estuvieron averiguando si había viajado fuera de Salta capital, para buscar sancionarme y hasta expulsarme de la academia (a la que de hecho, *no pertenezco*...). Más todavía; se contactaron por teléfono con mi madre, fingiendo que hablaban en nombre de la co progenitora de mis hijitos (ella podría haberse comunicado con mi madre de forma directa, si no podía dar con mi paradero... –cotejar Rojas 2009b).

los partidos leninistas y con y como el "marxismo"/leninismo. De lo contrario, habría que dudar legítimamente, por qué sería "más" probable un marxismo sin Marx que un marxismo sin Lenin.

81. Es sugestivo que el trayecto filosófico que va de Hegel al suegro de Aveling, sea apreciado como una deconstrucción al racionalismo invaginado en la época del capital, crítica que no es una deconstrucción de la razón en sí, eje irracional en el que *a veces*, se enredan ciertos postestructuralistas.

   Sin embargo, lo anterior se malogra cuando el autor pretende que se puede alcanzar una razón *infinita*, no limitada por el capital (?! –1988: 140, 159).

82. Marx había anticipado en sus escritos periodísticos del **New York Daily Tribune**, que las teorías políticas habían sido el intento de aconsejar la mejor forma de gobierno y la forma de Estado más barata.

83. En la concepción de que el padre de Eleanor se resiste a la idea de que el poder, el Estado, la política pueden perfeccionarse (1988: 141) y que pueden ayudar a que los agentes sean más humanos, más libres, habita el enfoque respecto a que el poder, el Estado, la política no pueden perfeccionarse y que en una colectividad libertaria, directamente hay que vivir sin poder, sin Estado y sin política. De ahí que pueda sentenciarse que Marx era *anarcomunista*, por más que el autor niegue que el suegro de Longuet lo haya sido alguna vez.

   La "dictadura" del proletariado, que es el socialismo y no una "transición" hacia él como alucina Lenin, es una democracia radical de masas en la que no existen ni el Estado ni la política. Por eso es que no puede haber dictadura de un Partido único de "vanguardia", dado que no hay política electoralista como hasta ahora. Ni uno ni muchos partidos; **ninguno**.

   A su vez, el "Estado" obrero es una mera Junta o Coordinadora que evita que las pequeñas comunas o "municipios" que viven en el socialismo, se fragmenten y dispersen, debilitando la nueva manera de existencia y auto socavándose cada comuna en sí.

   Más adentrados en el socialismo y quizá en el comunismo, el poder, entendido no únicamente en cuanto forma de dominación y autoridad, sino en tanto diferencia jerárquica y como manipulación que hace hacer, también se disolverá. El planteo anarquista del amado por "Lenchen" y por el cual bregamos, significa no sólo el fin u ocaso del Estado y de la política, sino del poder.

84. Tratar a los anarquistas en calidad de burgueses, no hace mucho para un acercamiento entre dos vertientes libertarias que se pelearon a muerte, en simultáneo a que el orden capitalista continúa con sus días.

   Juicios gratuitos de esa factura, les dan motivos a los bakuninistas, para creer que *todos* los marxistas los observan y caracterizan al estilo de los leninistas, los sovietistas, los partidos leninistas o los "marxistas"/leninistas, cuando se encuentran algunos como el que suscribe, que no niegan que en el mismo amigo de Engels, hubo

mucho de anarquismo en su propuesta emancipatoria y que *au fond*, no puede asimilarse su "teoría política" sin considerarlo, para escándalo de la ortodoxia, a modo de un *alegre* anarcomunista.

85. Lo que es criticable en Foucault y en los pésimos discípulos de él, de nuestras Américas o de otros sitios del planeta, no es que se obsesione por los micro poderes que se diseminan en las más insignificantes relaciones intersubjetivas (lo que es cierto...), descuidando el poder político (1988: 142), sino que esa filigrana de pequeños poderes no se enmarca en un contexto de refriega entre clases y la consiguiente explotación.

¿Por qué Foucault e intelectuales como Guattari y Deleuze, tienen razón en torno a la existencia de micro poderes y a que se esparcen por doquier? A causa de que en los militantes leninistas de los aparatos partidos de izquierda, observamos que proceden ejerciendo esos pequeños, miserables y patéticos poderes, contra otros compañeros de lucha, sean del mismo partido o de otras organizaciones, de partido o no: la envidia, el rumor malsano, la exclusión sexista, la desconfianza, el manipular al otro como si fuese la ficha de un juego, la segregación racial, el conservadorismo machista, el moralismo de sacerdote para juzgar a los demás, la descalificación, la sorna, la ironía sádica, etc., etc.

No hay que combatir únicamente contra El Poder (el de las clases dominantes, el de los acomodados, el de Estado clasista), sino que debemos luchar contra los podereS, incluso, contra las miserias y contradicciones que nos atraviesan en tanto militantes por una sociedad que escape del reino de la economía.

Si seguimos creyendo que Foucault & Cía. son pensadores que "no llevan a ninguna parte", como lo escribió un trotskista y cretino historiador rosarino (con)sagrado[12], que falleció en agosto de 2008, en un e-mail privado en que discutíamos alrededor de la oportunidad de emplear nociones de algunos posestructuralistas, construiremos un socialismo en el cual se destruya el Estado, no haya clases, ni hambre, etc., pero donde continúen reproduciéndose los mismos poderes insignificantes, que ocuparon los resquicios de la antigua colectividad demolida. Y así como en la ex *URSS*, luego de anuladas las clases opresoras siguió habiendo opresión y dominio, así también en ese eventual socialismo, si no le damos el peso que tiene el funcionamiento de los micro poderes (que tampoco son tan "micros"...), nos hallaremos en una comunidad sin clases pero con poderes que continuarán jorobándonos la vida.

Si el admirador de Heine era alguien que no todo lo dijo y que incluso, se equivocó, tal cual lo reconoce el autor (1988: 140), ¿por

---

[12] Habría que responderle como lo concretó el suegro de Miller, cuando sostuvo que mejor que interrogarse hacia dónde alguien quiere ir o de si podrá o no arribar a algún lado, es preguntarse desde dónde se anhela que partan, junto al que efectúa el derrotero. Lo adecuado sería quizá, que los estrechos de miras "[...] *se larguen de donde están*" para llegar a otras visiones (Lacan 2009a: 23).

qué no aprovechar lo que pueda utilizarse de intelectuales postestructuralistas, allí donde Marx enunció poco o casi nada?

Primero, imagino que tenemos que reelaborar un marxismo sin "ismos", en la escala de lo plausible, al menos, sin Lenin, los sovietistas, los partidos leninistas, los leninistas y los "marxistas"/leninistas.

Segundo, debemos aceptar que el suegro de Lafargue solo y por sí mismo, no basta para enfrentar al capitalismo y con el horizonte de edificar una sociedad emancipatoria. Tercero y por lo anterior, tenemos que considerar en serio los aportes innegables de Freud, Lacan, Foucault, Derrida, Proust, Guattari, Deleuze, entre otros.

86. Acordamos en que casi todo lo proveniente de la Filosofía Política, en especial, de los posmodernos o de "epígonos" como la marketineada *Escuela de Frankfurt*, es anterior a 1848 (1988: 142), a la crítica de "La ideología alemana" de Engels y Marx.

87. Si podemos enlodarnos en la ideología del rigor en tanto exigencia para el pensamiento, ¿por qué no evaluar que las obsesivas distinciones entre planteos ontológicos y gnoseológicos, entre una Ontología y Gnoseología "materialistas", son la consecuencia nefasta de una "ideología del rigor"? A estas alturas de lo leído, de verdad que desearía que las hadas me concedieran el sueño de no tener que escuchar más esa cuestión estéril, idealista, escolástica y de intelectual alejado del perro mundo...

88. La Filosofía no debe orientarse a ejes de interés amplio, general (142-143); la Filosofía tiene que ser dejada de lado; hay que olvidarse de ella de una buena y santa vez: los escritos de juventud del amigo de Wolff, lo cincelan; la Filosofía tiene que disolverse, eludirse y no en el socialismo, sino ahora, ¡ya!

Sólo un husserliano inconsciente, como lo es en parte Chasin, puede aguardar que la Filosofía se transforme en "una ciencia estricta". La Filosofía *es una* **ideología** no únicamente atiborrada de espectros negativos o castradores (el Devenir, los Signos, el Punto, la Vida, el Ser, las Dimensiones, el Mal, lo Uno, el Otro, lo Múltiple, el Todo, lo Mismo, el Lenguaje, la Esencia, el Infinito, la Verdad, el Tiempo, lo Finito, la Materia, el Alma, los Dioses, la Muerte, el Espacio, la Cualidad, el Hombre, la Cantidad, lo Dialéctico, el Bien, lo Claro, la Justicia, lo Real, el Saber, los Entes, los Hechos, etc., etc.), sino de sistemas de pensamiento que giran y giran incansablemente, en torno a idénticas eyaculaciones mentales, tal cual lo diría con sinceridad[13],

[13] Lo que no conduce que asumamos la represión que estructura al "malestar en la civilización"*, al punto de levantarnos también (como un viejo vinagre) contra las poluciones nocturnas**...

*(Lacan 2008: 111).
**(Lacan 2009a: 106). La multivocidad de sentido que palpita en ese fragmento delirante y esotérico, se acota en otra página, al enunciar que la polución sujetada es la que contamina al medio ambiente (Lacan 2009a: 115).

Engels respecto a Dühring. Hay quienes estamos genuinamente fastidiados, con la Filosofía, los filósofos y con las polémicas en jerga filosófica. ¡Basta de Filosofía[14]!

89. Cierto que la pregunta de Althusser de cuándo Marx se volvió marxista, implica que antes de esa radical mutación él no lo era, pero no comparto la mirada que convierte al joven enamorado de Jenny, en un idealista hegeliano, sólo por integrar el *Club de Doctores* con los hermanos Bauer (1988: 143); el corte epistemológico lo suscita en el suegro de Aveling, Engels (ir a *supra* o *infra*). Previo a esa ruptura, era "simplemente" un súbdito con algunas que otras aflicciones por la situación de algunos segmentos de los sectores populares (los tejedores de Silesia) y un ávido lector: no era ni idealista "activo", ni demócrata "extremo", ni anti monárquico, ni pro socialista, ni obediente admirador de Hegel. Como casi todos, sobrellevó sus días grises que idénticos transcurrían, hasta que se dio de bruces con las geniales páginas de su entrañable amigo. Acá está el corte; no en otro lado.

Of course, los acontecimientos que hemos enumerados fueron preparando el terreno para que la sacudida que ocasionaría Engels, encontrara terreno fértil y la propia formación enciclopédica del padre de Laura, operase como el "combustible" que alimentaría una caldera que produciría los cuadernos sobre Epicuro (1841), los escritos de *Kreuznach* (verano de 1843), los *Manuscritos de París* (1844 –conoce un poco antes al *General*), la "Sagrada Familia" y "La ideología Alemana" (ambos de 1845, en co autoría).

Al contrario de lo que por fidelidad a su hermano de luchas y por modestia, dio a entender por la extinción de su amigo en (Marx y Engels 1975: 406/407), el socio de un elegante club británico no fue un "segundo violín" y no sólo porque por sí mismo, había redactado los elementos fundamentales de lo que mal se jibarizaría como "Materialismo Histórico" y que se angostaría peor con "Materialismo Dialéctico"[15], sino a causa de que realmente, el suegro de Longuet fue engelsiano el *resto* de su vida, en la proporción en que el *General*, con su "boceto", le ofreció el objeto, el tema y problema que lo ocuparía hasta su muerte física.

---

[14] Junto a la ciencia (y a las religiones, habría que agregar), son "enviados" del-por el discurso de los poderes regios (Lacan 2009a: 140).

[15] Aunque sea adivinable nuestra postura, cabe expresar que no existe ninguno de los dos "materialismos" en los compañeros.

El caso del redactor de **La guerra de campesinos...**, es algo más ambiguo, difícil y complicado de desentrañar en relación con el temible Materialismo Dialéctico, por cuanto en parte, se lo puede responsabilizar de su fundamentación.

Empero, cómo será la impronta leninista que incluso el padre Judith, que no era propenso a zambullirse en ejes simplones, sostiene que como él no es nominalista y a causa de que el nominalismo no es materialista dialéctico, es viable inferir que es materialista dialéctico y por ende, que aprueba el Materialismo Dialéctico (2009a: 27 –digamos que esa debilidad leninista no lo salvó de la crítica furiosa de "marxistas" que desprecian el Psicoanálisis).

90. El padre de Eleanor clama *contra* la Filosofía en los cuadernos preparatorios de su Tesis Doctoral acerca de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, para que una vez amalgamada con el mundo real, la Filosofía *mundanizada* desaparezca en tanto Filosofía. Ni en los cuadernos ni en su propia tesis de posgrado, existe un Programa filosófico (?!): desde siempre fue consciente que la Filosofía era algo que tendría que superarse, dejarse a un costado, eludirse, abandonarla a su fallecimiento. Ahora, que haya habido en paralelo, mucho o algún elitismo en la concepción de que las masas sufrientes debían dejarse guiar por intelectuales radicalizados que pudieran articular un Programa (1988: 143/144), es probable, pero es otro asunto y no es trascendente en relación con lo que ocurrió luego.
91. Chasin caracteriza demasiado rápidamente a los tejedores de Silesia, que toman material de los bosques para mal vivir, en tanto proletarios y obreros sometidos al capital (1988: 144-145, 163).

    En las condiciones de una lenta expansión de la revolución industrial inglesa al resto de la península de Asia[16], no podía haber sino industria a domicilio, proto industria (que no es lo mismo, aunque no podemos explicarlo acá), trabajo a domicilio (que tampoco es idéntico a "industria a domicilio"), talleres y manufacturas diseminadas. Por ende, lo más plausible y según nuestra hipótesis de los grupos sociales, es que los campesinos y/o tejedores de Silesia hayan sido atareados por cuenta propia que podrían desempeñarse en algunos talleres o manufacturas, en determinadas épocas. En suma, únicamente una fracción de los 365 días, podían ser indudablemente, expoliados por los talleres o manufacturas de tinte capitalista; el resto del año, eran trabajadores que eran su propio "señor", por lo que podían ser obreros improductivos (campesinos y/o tejedores que ofrecían determinados servicios) o segmentos independientes, capaces de respirar con su habilidad modesta.

    En cualquier caso, los campesinos y/o tejedores de Silesia *no eran todos* atareados por el capital y es más que factible, que los subordinados al capital fuesen un porcentaje **insignificante**.
92. El brasilero indica "pistas" que pueden servir para una reconstrucción del pensamiento político del sufriente en Londres (1988: 144), que no son en exclusiva sus obras, sino maneras de conducirse en la práctica al intervenir en un periódico, una revista, una publicación cualquiera. En el **¡Vorwärts!** de París, él discute, no impone opiniones; sugiere temas, no los escribe; coordina, pero no figura en el *staff*.
93. Lo que Chasin afirma en redor del Estado burgués, respecto a que es una estructura que *au fond*, no tiene fines propios (1988: 147), es una tesis que puede aplicarse a todas las clases de Estado que surgen en comunas desgarradas en propietarios de medios sustanciales de producción y en trabajadores productivos creadores de excedente, sometidos por tales propietarios.

[16] Península que es bautizada como "continente", a raíz de un occidentalismo eurocentrista sin desembrague.

El Estado de clase y clasista, al cuidar de los intereses de las clases dominantes, desear conservar el *statu quo* y encargarse de mantener la reproducción de las relaciones de producción de clase, es una estructura a la que las clases opresoras y por extensión, el resto de los aglomerados hegemónicos, le imponen la "agenda política". Esa idea es una manera brillante de evitar la demanda de indicar cuáles son los "eslabones" que llevan las mutuas influencias entre Estado y *basis*.

94. Aunque es una opinión discutible, podemos aceptar que en un Estado como el de la monarquía absolutista, los súbditos no hacen política y que por ende, no existe política (1988: 146), pero asimilamos semejante parecer, para sugerir que si hubo formas de Estado en las que no se verifica el ejercicio de la política, quiere decir que la política no siempre existió, ni siquiera en determinados tipos de Estado. En consecuencia, será viable que haya una organización social en la que no sea imprescindible la política en tanto estrategia para el auto control colectivo y con el horizonte de la auto reproducción en el tiempo.
95. Es muy estimulante la noción sobre que la "sociedad civil" en la época burguesa es el mercado.
96. Levemente, critica el "socialismo" del "bloque del Este" afirmando que se trató de Estados que se apropiaron de los bienes que, donde la sociedad civil es el mercado, es de los burgueses.
97. En lo que rescata del desmadejamiento de Ruge por su co editor (1988: 149), nos topamos con los elementos para una crítica de los partidos y de la política basada en partidos, aunque Chasin no lo perciba con esos jirones, cuando sentencia que un partido es la subjetividad organizada para lograr fines de clase.
98. Podría sacársele lustre a la idea osada respecto a que los capitalismos de la periferia, semi periferia y de los mundos "extra capitalistas", en los términos de Wallerstein (un marxólogo que alucina que el socialismo del siglo XXI, debe conservar la propiedad privada y el mercado -?!), son **subcapitalismos**, no sólo por lo escasamente desarrollados en sentido burgués, sino por estar atrofiados en su funcionamiento capitalista, a causa de los factores poderosamente distorsivos que provienen del exterior (Deuda Externa, Balanza de Pagos, precios a la baja de los productos primarios, apertura neoliberal irrestricta, etc.).
99. Hay unas cuantas citas que apuntalan el prejuicio de que el suegro de Lafargue, sostuvo que las insurgencias que conducirían al socialismo, arrancarían desde las naciones burguesas en que estaba más desenvuelto el orden burgués. Una de ellas y no la menor, fue la que figura en uno de los "prólogos" al vol. I de **El capital**. No obstante, detectamos otras citas que provienen de una época más tardía y que son de los intercambios entre Engels y Marx, acerca de la cuestión rusa, y de la carta y de los borradores de esa misiva, perteneciente al padre de Laura y dirigida a Vera Zássulich (una contestación del *General* a la rebelde es de 23 de abril de 1885 –Marx y Engels 1975: 350/352).

En ese *corpus*, existen multitud de reservas sobre dónde puede principiar la revolución que desemboque en el socialismo. Incluso en una carta a Engels de 8 de octubre de 1858, figura la pregunta de si una revolución socialista en Europa, no en un único país, sino en *toda* Europa, podría sobrevivir, habida cuenta que se hallaría aislada y que el resto del mundo acabaría por ahorcarla (Marx y Engels 1975: 103-104). Es la reiteración de una vieja tesis, adelantada en "La ideología alemana".

100. El autor rescata una frase de la obra arriba citada, que enfatiza que el socialismo no puede ser un socialismo de la miseria, tal como ocurrió con las revoluciones del siglo XX, que además de no ser socialismo, terminaron por ser una redistribución de la pobreza, sin evitar que se generen sectores privilegiados que no eran clases, mas, se comportaban ostentando un consumo que estaba lejos de lo que se encontraba al alcance de los no acomodados.

Allende lo que enunciamos, nuestra teoría de los conjuntos sociales que incluye o no a las clases, según éstas se encuentren o no históricamente, nos recomienda que en una revolución socialista lo que hay que lograr no es únicamente que desaparezcan las clases "tradicionales", sino el resto de los grupos, por cuanto bien pueden anularse las clases opresoras, al socializarse los medios sustanciales de producción y al eliminarse la propiedad privada, y en consecuencia, pueden destruirse las clases laboriosas que suscitan plusproducto, pero puede sobrevivir el resto de las fracciones de los conjuntos sociales. Del lado de los dirigentes o hegemónicos, los obreros improductivos destacados, los sectores independientes acomodados y la población "ociosa" privilegiada, que viven del excedente que gestan los que ocupan el rol de fuerza productiva de trabajo, aunque sin ser clases cercenadas, acompañadas de obreros improductivos no destacados, de sectores independientes no acomodados, de población "sobrante" no privilegiada y de excluidos. Tal cual hemos sugerido en otras investigaciones, lo que aconteció en los ex países del Este, fue que se eliminaron las clases "tradicionales", pero consiguieron sobrevivir y reagruparse, el resto de las "constelaciones" sociales, partiéndose la colectividad en grupos hegemónicos y en conjuntos subalternos, aunque no hubiera clases. De ahí que cuando hubo una furiosa re estructuración burguesa, luego de la marketineada "caída" del "Muro", las facciones de los grupos dirigentes que habían logrado persistir y los segmentos de los conjuntos populares que habían conseguido sobrevivir, se convirtieron en parte y en lo puntual, los mejor situados, en capitalistas al estilo "clásico", es decir, explotando plusvalía.

Como quiera que fuese, las malhadas experiencias del siglo XX, nos enseñaron que el socialismo no es "simplemente" tomar el cielo por asalto, destruir el Estado, repartir bienes, socializar los medios fundamentales de producción, eliminar las clases, sino que supone ejes más hondos que ésos, como el de suprimir los enormes grupos sociales. De no hacerlo, terminarán por reconstruir cualquier forma de

producción de clases o el capitalismo, que es lo que acaeció en la ex *URRS*.

101. No es cierto que en los momentos en que se decide concretar una revolución de carácter socialista, sea una locura prometer tierra a los campesinos pobres y hasta medianos (1988: 150). En especial, Engels se ocupó mucho de ese problema en sus últimos años, afirmando que el reparto de tierra a los segmentos postergados del campo es en sí, una medida revolucionaria que puede atraer la simpatía de los campesinos y de otros segmentos no privilegiados de lo rural, hacia la naciente revolución. Es más, sostuvo que el socialismo que necesitara de la Reforma Agraria que le diera tierra a los campesinos que la esperaron durante siglos o décadas, puede ser que genere una capa de propietarios agrícolo/ganaderos que pervivan durante mucho tiempo con el resto del curso de la revolución socialista, a los cuales no se los puede, luego de entregarles las tierras, expropiarlos autoritariamente, tal cual hizo Stalin, sino que se los debe convencer de las ventajas de la propiedad colectiva, aun en el régimen parcelario campesino. Pero hay que esperar los tiempos de maduración subjetiva de los campesinos y mientras eso no llegue, habrá que convivir con la propiedad fragmentada del suelo en el campo.

102. Lamentablemente, Chasin repite los peores adjetivos que se volcaron como aguas servidas, contra el llamado *lumpenproletariado*, expresiones que penosamente, reiteraban Engels y Marx en *algunas* circunstancias.

Otra vez, la teoría de los grupos que enriquece a la "ortodoxa" de las clases, sale en nuestra ayuda. No siempre y no completamente, los bautizados "lumpenproletariado" fueron parias o excluidos. El *lumpenproletariado* está escindido en tres grandes "partes". Por un lado, los que son los marginados que sí son capaces, aunque no siempre, de venderse por un plato de comida.

Por el otro, figuran los que constituyen la población sobrante no acomodada de los sectores populares. Por último, los que son el grado más bajo de los obreros desocupados; son una parte del ejército industrial de reserva. En particular en este caso, al pertenecer a la clase trabajadora pero que se encuentra parada, semi-ocupada, con tiempo parcial de faena, con tareas a destajo y por épocas, etc., en suma, que constituye una buena fracción de lo que hoy se denomina "sector informal" en la economía de trabajo, son integrantes legítimos de la clase obrera, por lo que, si somos revolucionarios, no es factible despreciarlos de esa manera. Modo que no es únicamente poco revolucionario, sino casi anti obrerista.

103. No compartimos en absoluto, que los plagios de Sir Robert Mathus, sean un intento "científico" de explicar la pobreza (1988: 152); Malthus no practica ciencia (López 2010b: 6), sino "mitoeconomía", habida cuenta que la Economía no es ciencia ni podrá serlo nunca.

104. Nos entristecemos en que el intelectual brasileño, no se detenga en la concepción del enemistado con los hermanos Bauer, respecto a que las casas de trabajo son en el fondo, sistemas de encierro, tal cual lo

delineará luego Foucault, quien no sólo no alude a Marx[17] en ese aspecto, haciendo como si **Vigilar y castigar…** hubiera aflorado como Venus de la cabeza de Zeus, sino que tampoco cita el no menos pionero e imponente trabajo de Kropotkin acerca de las prisiones, a pesar que con el anarquista ruso no compartamos su propensión a delirar morales "libertarias" por doquier.

105. Los vagabundos, el lumproletariado que son los pequeños ladrones (1988: 153), etc., son los integrantes de lo que en nuestra teoría de los aglomerados sociales, hipótesis que completa y complejiza a la teoría leninista de las clases, se denominan "parias" (adoptando el lexema de Engels) o "excluidos", asumiendo una palabra más contemporánea.

Lo interesante aquí es que el mismo Chasin nos ofrece los elementos sociales que son INCLASIFICABLES en la hipótesis ortodoxa y leninista de las clases fundamentales, por lo que cuando un "adversario" teórico con el que no se está *grosso modo*, muy de acuerdo, ofrece él mismo las pruebas que demuestran la hipótesis que enarbolamos, el argumento no sólo es más astuto, sino que se verifica en su factibilidad por un tercero, por alguien que no tenía intenciones en principio, de ser nuestro aliado.

106. Adoptando de Chasin lo que él no supo ver, recuerdo que en mis conversaciones informales con Humberto Edgardo López, un artesano autodidacta anarquista muy talentoso y hábil, de la localidad de Reyes, Pcia. de Jujuy, Argentina, concluimos, más él que yo, que el hambre, la indigencia, la miseria, no únicamente destruyen a los futuros referentes o luchadores del "campo popular", a través de la desnutrición *planificada*, de las enfermedades curables dejadas a propósito para que se diseminen y del consumo de pasta base de cocaína con el objetivo de que a las nuevas generaciones se les destruyan sus cerebros, tornándose entonces, "ciudadanos" meramente pasivos[18] y víctimas de toda clase de clientelismos políticos, sino que la pobreza, el hambre y la miseria, se volvieron pingües negocios.

Una de las estrategias para ello, no es sólo experimentar en los pobres incautos medicinas no lo suficientemente seguras, sino ir desde el tráfico de niños, la trata de blancas, el comercio hormiga de drogas, el tráfico de órganos, el comercio de armas, la beneficencia para evitar pagar impuestos, la caridad para el lavado insignificante de dinero, etc. *Id est*, el capitalismo llegó al extremo de mercadear con el

[17] El ex jesuita Miranda, nos informa que el padre de "Tussy" se había preocupado en su etapa de "eclosión", del estado de los presos y de los asilados en hospicios (1978: 123, 125).

[18] Refiere el seguidor de Freud, que los poderes de turno desean que los civiles "normales", en lugar de movilizarse a las calles o a las plazas (donde, de cualquier manera, les aguardan palos), se queden "[...] *ahí, bien ordenados, bien apretados unos contra otros*" (Lacan 2009a: 46).

hambre, la miseria y la pobreza, moviendo millones pero en pequeñas o medianas cantidades, bajo el slogan de lo "humanitario".

África y la India son los espacios en los que las multinacionales farmacológicas, los enormes traficantes, etc., etc., se escudan tras la "ayuda por caridad", para tapar gigantescos negocios que agitan trillones por año, aunque de forma casi imperceptible y encima, con la "bendición" de los "cristianos honrados".

107. No acordamos en absoluto que la muerte del pensamiento fecundo de Marx se hizo a partir de 1923 y después, con el fallecimiento de Lenin. La "deformación" de las teorías del disuelto en 1883, comenzaron poco luego de *La Comuna de París* y no hizo sino agravarse con Lenin, quien fue para mí y aunque me cueste el odio visceral de los "marxistas"leninistas..., el primer *revisionista* de las obras del compañero de Engels (*au fond*, antes que Lenin los textos menos afortunados del educado empresario de Manchester, como lo fueron en parte el **Anti-Dühring** y la **Dialéctica de la Naturaleza**, acabaron también revisionistas...).

Todo lo que se conoce con las perniciosas denominaciones de leninismo, partidos leninistas de izquierda, "marxismo"/leninismo, sovietismo, etc., fueron lo que se constituyó con el espantoso nombre de "marxismo", patronímico que acabó por ahogar lo creativo, fecundo, productivo de las ideas de un muerto que todavía habla. Ese "marxismo" fue uno de "sentido común", simple, lineal, causalista, mecanicista, economicista, determinista, vulgar, teo-teleológico, plagado de metafísicas, contaminado de la noción de "Progreso", herrumbrado con la idea de "evolución y perjudicado ahora, con las nociones inauditas de "Ontología" y "Gnoseología".

Fueron no únicamente una Teología negativa, supuestamente "materialista", sino una nueva religión y fe "laicas".

108. ¡Y seguiremos con el estribillo de iglesia de los domingos, es decir, con lo de la Ontología (1988: 153, 157, 161)! ¿Es que le gusta tanto a Chasin, santo Tomás, Heidegger, Husserl y Aristóteles? NO HAY NI ONTOLOGÍA "CIENTÍFICA", NI ONTOLOGÍA "FILOSÓFICA" NI ONTOLOGÍA POLÍTICA. Respecto a lo de la Filosofía, es impostergable sostener que para el suegro de Aveling, la Filosofía era una MISERIA (ir a Marx 1984c).

Por añadidura, la evaluaba una **ideología**, por lo que a la maldita filosofía hay que superarla, tal cual lo esculpí en otros sitios en este largo y desesperante comentario, dejándola que se muera de una buena vez... ¡*Meu deus*![19]

109. Si el mal es el Estado en sí (1988: 154), no una forma u otra de Estado (incluido el presunto "'Estado' obrero"...), entonces el hermoso e inesperado anarquismo del suegro de Longuet, permite que sostengamos que Marx era nomás, un *dichoso anarquista* y que lo que

[19] En una saga de cuentos, el eximio Carlos Fuentes sentencia que la "[...] *ironía* [...] *es preferible a la culpa* [...]" (Fuentes 2001: 13).

había y hay que construir es un anarcomunismo. Por descontado, el anarquismo es la "fase 'superior'" del socialismo sobredesarrollado.

110. Tristemente, el intelectual brasilero no se percata de las enormes consecuencias de la respuesta del padre de Eleanor a Arnold Ruge, en torno a la educación del proletariado (1988: 155): esa supuesta educación, únicamente sería factible si los que son obreros dejaran de serlo, *id est*, si ya no trabajasen y por ende, si ya no hubiera necesidad de que algunos laborasen en lugar de otros y para otros, y si, en definitiva, ya no existiera el trabajo. En consecuencia y tal como lo hemos esculpido en otras ocasiones, Marx no es un teórico de la faena sino un pensador del **ocaso definitivo del trabajo**. Por lógica, el socialismo es la comuna del **fin de las tareas**.

111. Por más que la democracia de corte burgués en las universidades muestren un sinnúmero de defectos (1988: 156), que soy unos de los primeros en reconocer y objetar, no se puede desecharla porque las "camarillas", los grupos cerrados y endogámicos, actuarían peor de lo que se comportan en las Altas Casas de Estudio[20]. Aquí vale que por los defectos de la democracia burguesa en la universidades, tiene que existir más democracia, cada día más radicalizada, a fines de contrarrestar o anular esos defectos provenientes de la raigambre liberal de la democracia universitaria. Pero la solución no es gritar que la democracia académica contribuirá a ahondar el caos, la confusión y el privilegio de las minorías (?!). Realmente, semejante opinión es increíble...

Compartimos no obstante, la caracterización de la figura del Rector como la de un burócrata patético.

112. Lo grave de pareceres como los de Chasin acerca de ejes como el de la democracia universitaria, es que se cae en el terreno bajo de la "'sociología' silvestre" o "salvaje", es decir, de la "mitosociología" o del "sociologismo", haciendo pasar opiniones comunes de sentido común y vulgar, como si fueran expresiones sesudas de un intelectual que meditó largamente, en torno a las barbaridades que profiere con la tranquilidad con la que un sacerdote en domingo, muge su sermón.

---

[20] (Salta 21 2009b).

Lamentablemente, el Dr. Eduardo Saguier me expresó, en un correo privado de 11 de enero de 2010, su fe de que el "teórico" de los conservadores, neo conservadores y del liberalismo, Leo Strauss ("re descubierto" y puesto a la moda por intereses que son fáciles de entrever...), es un *sabio* al que es menester dedicarle tiempo, dado que es más beneficioso aprender de él acerca de los clásicos de la Antigüedad, que ocuparse de creadores como el amigo de Engels.

Volviendo al plano de las objeciones al funcionamiento de la universidad, el Dr. Paulo Alves de Lima Filhio, en un e/mail de 14 de enero de 2010, caracterizó a la academia no sólo en tanto espacio reaccionario y conservador, sino como anti popular, anti emancipatorio y hasta pro imperialista, a lo que añado que, además de que sus profesionales se fijan en calidad de horizonte, ordeñar a la universidad lo más que sea factible, la academia es clasista, anti obrerista, racista, saturada de brigadas inquisitoriales, represiva, censuradora, acosadora, etc.

113. Es muy, pero muy llamativo que alguien que presuntamente, está interesado en una lectura creativa del padre de "Jennychen" y que se auto proclama simpatizante de la revolución, se enrede en toda clase de recomendaciones sumamente autoritarias acerca del "correcto" funcionamiento de la academia y lo que es peor, peligrosamente elitistas y liberales (la "excelencia" se logra a través de la competencia entre los más "idóneos"... -¿y quién los "elegirá"; la "selección 'natural'" a lo Chasin?...).

El pensador "lusitano" se propone luchar contra el Neoliberalismo..., que se ubica fuera de su "ser", pero se olvidó, en el sentido psicoanalítico, de bregar contra su más íntimo neoliberalismo.

114. Luego de sus yerros anti democráticos y conservadores respecto al funcionamiento de las universidades, Chasin ofrece otra definición de "sociedad civil" (1988: 157), esta vez más amplia que la que la identificaba con el "mercado": la sociedad civil es la organización *civil* de la colectividad.

115. Si el Estado y la política (1988: 158), no pueden encarar los asuntos vitales de los agentes auto reproduciéndose en el tiempo, es que ni el Estado ni la política son impostergables. Por ende y eso es lo que no infiere el intelectual glosado, ni el Estado pero sobre todo, ni la política serán útiles en el socialismo. Por ello, Marx es alguien que imagina el **fin de la política** y por consiguiente, aunque Chasin no desee reconocerlo, el de los partidos: en el socialismo no habrá ni Partido único de vanguardia ni partidos; el régimen de la "partidocracia" llegará a su término...

116. Si la administración en cuanto tal, en tanto *burocracia* revela que es una forma de impotencia, y si las asociaciones que advinieron hasta ahora en la historia, fueron comunas que *administraron* o racionaron "bienes" escasos y valiosos (luz diurna, energía, trabajo, etc.), entonces fueron colectividades **de la impotencia**. Fueron la dinámica o lógica de la administración y del menos poder, es decir, de la castración, privación y frustración, en sentido lacaniano. Correlativamente, fueron sociedades de la melancolía, el Falo, la inhibición, el duelo, la circuncisión, los Nombres del Padre, la angustia, el auto impedimento, la carencia, el discurso amo de los Esclavizadores, la represión, el síntoma, la culpa, el amordazamiento de lo Inconsciente libertario.

117. Las formas serviles, impotentes, "administrativas" de existencia que hubo hasta ahora, desde hace unos dos millones de años, son barreras que impiden que mujeres y varones prosigan con su *autocreación*, y son fronteras que bloquean que los agentes continúen con su *autoedificación*, allende las maneras administrativas e impotentes de vida que nos decapitaron hasta 2010 y más allá.

118. Aunque lo enunciamos, en el suegro de Lafargue **no existe** una gloria al Partido, ya que, al lado de opinar junto a Engels, que **todos** los partidos eran una reata de asnos, al borde de la muerte de o motivado por el fallecimiento de Lassalle, vuelve a reiterar que él y el General hacía dos décadas que ya no creían en la excrescencia que es

el Partido (residuo tóxico del que nos quiere "advertir" con la trompeta de un "genio", el *mediocre* Baudrillard...). La revolución socialista NO SE HARÁ a través de la injerencia de un Partido, sea de "vanguardia" o no.

Otro problema será, y no es insignificante..., si la insurgencia que conduzca hacia las primeras "fases" de la revolución propiamente socialista, se concreta por decisión mayoritaria de los segmentos populares, a través de los Partidos[21]. Sin embargo y tal cual me lo apuntaron en enero de 2009 en Antofagasta, República de Chile, el debate en redor a si los cambios revolucionarios vendrán o no de un Partido o de Partidos, sean de "Frente Amplio" o "marxistas"/leninistas de factura "clásica", será algo que habrá que polemizar cuando llegue el momento y será en última y primera instancia, algo que resolverán los insurrectos en los segundos grises de incertidumbre, en que les toque *decidir* la "vía Apia" de la revolución (López 2009h).

119. En el Parlamento, en el "circo romano" pulcro de la política, las infinitas secciones de las clases dominantes y en general, del resto de los elementos de los aglomerados hegemónicos, detentan el lugar donde pueden batallar por una unificación que coloque temporariamente en suspenso, todas sus mezquinas rencillas que ponen en jaque no sólo el entendimiento de clase entre las clases opresoras, sino la *entente* en el seno ampliado de los grupos acomodados.

120. El Parlamento burgués es parte de la "sociedad civil" y es un componente aglutinador; cuando su poder englobante no es satisfactorio, interviene una instancia superior, más compleja, que es el Estado en calidad de árbitro, pero no de la lucha de clases entre las clases amo y las clases oprimidas, sino entre las facciones de las clases explotadoras e incluso, entre los segmentos de los miembros de los conjuntos privilegiados.

121. Como al pasar, da una conceptuación alternativa de "régimen bonapartista" (1988: 159), que es la de ser una dictadura ejercida por un *dictador de sistema*, "abarcador", general.

Cuando ni la política en el Parlamento, ni el Estado son efectivos para la amalgama de las facciones acomodadas, interviene entonces, un "sencillo" dictador o un dictador de sistema. Se va entonces, de la simple política en el común de los ciudadanos, a la política en el Parlamento; de allí, al Estado y por último, a la dictadura, una de cuyas versiones, puede ser la bonapartista, que **no es** una tiranía

[21] El maltratado suegro de Lacan por Parra y Tabakian, gubia que cuando se es un consumado analista, no se requiere integrar ningún "endogrupo"*; de ello, podríamos derivar que en el tiempo en que logramos ser marxistas pensantes, cerebrales, puede prescindirse del clima asfixiante de las cofradías y los partidos, de los ambientes propicios para que se sientan a sus anchas los reyezuelos de cotillón, disfrutando de su idiotez, recubierta con el número de estúpidos o mediocres** que les hacen de lacayos.

*(Parra y Tabakian 2005: 172).
**(Parra y Tabakian 2005: 169).

personalista, individual, aunque posea mucho de eso, sino que es una dictadura *de sistema*.

La dictadura bonapartista de sistema, se diferencia de la tiranía "cesarista" individual, en que la primera es un modo de gobierno *pos-parlamentario*, aunque no, *postestatal* (de lo contrario, estaríamos en el socialismo...).

122. La explicación de Chasin de la dictadura bonapartista de sistema de Napoleón III, no es en absoluto, satisfactoria. Y no lo es, no a causa de que no sea el doctor Adrián López, sino porque no cuenta con la teoría de los grupos sociales, en tanto hipótesis **complementaria** de la teoría "ortodoxa" (leninista) de las clases.

Napoleón III, muestra que el Estado no es "simplemente" el consorcio de las clases amo, sino que a la par de las clases opresoras, participan en la repartija del poder por la incidencia en el Estado, casi inabarcables integrantes de lo que llamamos "constelaciones privilegiadas", grupos que incluyen a las clases dominantes "típicas".

Mas, eso no es todo; el Estado es en paralelo, disputado por los miembros de los conjuntos subalternos que tienen algún poder para alcanzar el poder de impactar en las decisiones de la estructuraEstado.

Es eso último, lo que explica que los campesinos (que en su mayoría, no eran clases dominadas, acorde a los lexemas "canónicos") hayan apoyado el ascenso de un dictador que no era el ejecutor de los mandatos de tales campesinos... En calidad de integrantes de los sectores populares que no son clases, los campesinos trataron de arrancarle algo al Estado para su beneficio, "utilizando" para ello a Napoleón III, aunque sin querer saber que él sería quien los desecharía al día siguiente de asumir como dictador de sistema...

123. Por las características de un idioma como el Portugués, que no manejo y por consiguiente, siendo un condenado al "monolingüismo del Otro", de mi Otro, que fue y es el Colonizador, el invasor español, europeo, atroz en su barbarie "civilizada", edulcorada con la hostia y el crucifijo, me traspasan resonancias que acaso sean arbitrarias para un lusitano o brasileño. Lo cierto es que a partir de unas palabras del comentador de Marx que glosamos (1988: 158/159), se nos ocurrió que el Estado podría delinearse como el *Ello aglutinador* (obviamente, "Ello" en un sentido lacaniano), que amortigua la lucha entre piratas que se entabla entre las facciones cuasi mafiosas que integran las clases opresoras y los segmentos que hilvanan al resto de los conglomerados hegemónicos.

El Estado como un *Eso* que desembraga el camino hacia el desbarranque, es por ende, un defensor del *statu quo* a pesar y a contrapelo de las fracciones de las clases apropiadoras y del resto de los miembros de los grupos privilegiados, que de actuar sin el *Ello* estatal, sus conflictos destruirían el régimen que los sostiene.

Pero, ¿por qué sería el Estado un *Eso* y no en todo caso, un *Superyó* institucional, que resultaría más evidente y menos "forzado" que lo propuesto? En ninguna circunstancia de lo proferido hasta la interrogación, hemos destituido la noción de que ese conglomerado de

aparatos, discursos, saberes, prácticas, instituciones, etc., *no sea* un *Superyó*; agregamos que es un *Ello*. Y parece serlo a causa de que los conjuntos destacados no quieren saber nada, no únicamente de la necesidad de un tercer poder árbitro como el Estado, sino porque no anhelan conocer que serían capaces de auto aniquilarse, por una pulsión de muerte y destrucción irrefrenables.

124. Tomando del palimpsesto una acotación algo estrecha (1988: 158), podríamos ampliarla definiendo que el "poder del Estado" es la dirección política de los consumidores acomodados y por supuesto, de las clases dominantes.

125. Otra de las razones por las que el Estado es un *Ello*, la oferta Chasin cuando tipea ideas del amado por "Lenchen", que establecen que cuanto más poderoso es un Estado, más se atiene a ejercer ese poderío político y en consecuencia, menos se pregunta a sí mismo cuál es su "naturaleza" y en qué consiste tal poderío (1988: 160). El Estado portentoso mismo, es un Inconsciente para sí; se halla descentrado de un saber sobre sí; está en posición excéntrica con respecto a sí mismo y lo que opera como el "eje" respecto del cual se encuentra "torcido", curvado. Es su *Ello* y por lo tanto, el *Eso* conciliador de las fricciones sociales.

126. Si la política es una clase de praxis y si lo político estrecha o empobrece la *intelligentsia* de las cosas, su aprehensión, entonces acaso se pueda universalizar lo adelantado para el resto de las prácticas sociales, cincelando que *toda* praxis es una forma de castración de la aludida inteligencia. Las estructuras simbólicas hiperestructuradas, como las tradiciones, las costumbres, los hábitos, las religiones, las creencias no sistematizadas, los mitos, la filosofía, las ciencias, etc., serían clases de prácticas sociales que estrecharían la *intelligentzia* propia de cada tipo de esfera. V. g., al ámbito de la ciencia, le correspondería una inteligencia atontada por los aburridos cánones científicos y académicos.

127. A su vez, lo precedente y tal cual lo gubia el autor, conlleva que las praxis colectivas serían limitadas, finitas por separado, pero que la *intelligentsia* general, no segmentada en prácticas específicas, sería sin fronteras, más que infinita (1988: 159).

En simultáneo, lo anterior implica que la fluidez de las praxis sociales padecen procesos de división que la escinden en desiguales ambientes, cada uno de ellos, limitados (la política, la religión, la filosofía, la ciencia).

Volvemos a toparnos aquí, con el esquema básico en Marx consistente en que lo acuoso, lo fluido, lo que está en movimiento sin diferenciaciones molares, ásperas, endurecidas, se fracciona, parte, quiebra, segmenta o fisura en distintos "estratos", perdiendo labilidad, blandura, "humedad" y complejidad. Palpita o respira un proceso "segmentario" de simplificación compleja de la complejidad acuosa.

128. En fenómenos extremos como el fascismo, el falangismo y el nazismo, se aprecia que el Estado no únicamente es totalitario, sino

que es un gran fetiche (1988: 160). En la escala en que es un fetiche, es un *Eso* o *Ello*...

129. A veces, los sectores populares están tan impregnados de la manera deforme de hacer política (obtener un resultado, a través de mentiras que se figuran verdades), que sólo aceptan que se les mienta. Es que nos encontramos hilvanados por la "edad" de las luchas y de la hipocresía, según algunos budismos.

130. Líneas después, cae en un elitismo reaccionario, conservador y temerario. Con la excusa de que los obreros están embrutecidos por la faena enajenada y por el universo cultural que suscita, esgrime que los trabajadores no son aptos para producir teóricamente la verdad, pues carecen de las habilidades de los científicos (1988: 161 –con ello, se consagra la división de tareas entre el trabajo intelectual y el manual...). Baste recordar acá la **Pedagogía del oprimido** de Paulo Freire, para refutar el dislate, a pesar que Chasin lo trate despectivamente como un "cara": no sólo los obreros gestan teóricamente verdades, sino que su liberación principia cuando pueden enunciar por sí mismos y desde sí para sí mismos, tales verdades.

131. Ingresa en una dialéctica de lo peor, al gubiar que las masas son incapaces de enunciar lo que sería el socialismo y que encargarles a los sectores populares, dilucidar qué socialismo desean es casi demagogia. A tamaña proposición, atragantada de prejuicios clasistas y hasta racistas, no puedo sino contraponer una pregunta obvia: ¿y por qué las masas no podrían aconsejar qué socialismo es el que anhelan, cuando son ellas las que habrán de gozarlo o sufrirlo?

132. En la aristocrática y elitista observación que enfatiza que *únicamente* los filósofos, los intelectuales, los científicos, etc., son los que cumplen La función social de elucubrar teorías, anida la auto justificación de ser un obrero improductivo que, como espeta el ex amigo de Moses Hess al final del vol. I de **Teorías sobre la plusvalía**, "produce" abultados libros, similares a los tediosos expedientes judiciales con los que lidian los abogados.

Se olvidó Chasin (en el aspecto psicoanalítico del lexema), que en "La ideología alemana*"* se critica la división de las faenas que a unos torna nada más que intelectuales y a otros, los encadena al trabajo agotador y que el ideal es que ya no haya ni intelectuales ni atareados no intelectuales, puesto que uno podrá ser agricultor, pastor por las mañanas, pintor, escultor, por las tardes, y músico, poeta o amante por las noches. Él "recuerda" eso, pero lo adjudica para la etapa del comunismo, lo que sólo en parte es genuino, dado que lo que pudiera acaecer en el comunismo, tendríamos que procurar hacerlo realidad en alguna medida, en el capitalismo más bárbaro.

Descontando al resto de los miembros de las constelaciones de no privilegiados (hombres independientes de oficio, artesanos, etc.), los aplastados por el capital se ocuparon de elevar su conciencia política y su formación teórica, quitándose horas de descanso, en las asociaciones que se inventaron para ese fin, en el siglo XIX, tal cual también lo efectuaron los hombres de oficio, artesanos, etc.

¿Cómo puede un marxista vomitar semejante mirada aristocratizante?

133. Aunque lo enuncié en otros *topoi*, es imprescindible reiterarlo: el socialismo de quien coqueteara con su lejana y bella pariente, Nanette, **no es científico ni pretendió jamás serlo**, excepto a partir de Engels y luego de la muerte del calumniado *por* el tiempo, *en* el tiempo. Su socialismo fue **UTÓPICO**, en el sentido de que la utopía es un Imaginario (en tanto categoría lacaniana) emancipador y libertario. Fue por igual, un socialismo racional o crítico, evitando cristalizarse en un saber duro, molar, de bloque, áspero, masculinizante, gris, feo, masculino, de Padre, de Orden, de Autoridad, de Ley, como el de la ciencia, a la que Marx NO ADORABA EN ABSOLUTO. Son idólatras de la cientificidad, de la ciencia y de lo científico, los "discípulos" de determinado Marx.

La visión opuesta es de cierto Engels, de Lenin, los partidos leninistas, el sovietismo, los leninistas, el leninismo y el "marxismo"leninismo.

134. Las presuntas *tres fuentes* de Lenin para "explicar" lo que integra las elucubraciones del ex admirador de Weitling, no se justifican con cincelar que Marx aboceta que Alemania es el lugar de la Filosofía, Inglaterra, el de la Economía Política y Francia, el de las teorías políticas (1988: 163). **NO HAY TRES FUENTES**; es absolutamente desaconsejable, procurar reducir un pensador a las presuntas "fuentes" de las que partiría (eso no significa que debamos ignorar las "líneas" que influyeron en un intelectual).

¡Cuánto daño hicieron Lenin, el sovietismo, los leninistas, el leninismo, los partidos leninistas y el "marxismo"/leninismo! ¡Cuánto llevará superar semejante matriz enceguecedora!...

135. Es sugestiva la explicación de los idealismos filosóficos de Kant a Hegel, por la noción de que fueron sistemas que intentaron la "perfección" y la universalidad (abstracta), a causa de que el capitalismo en Alemania no estaba desarrollado como en la vieja Albión (1988: 164). *Id est*, los idealismos citados fueron lo que fueron porque trataban de completar y perfeccionar en los conceptos, lo que en la pobre realidad germana, no era completo ni acabado.

136. Rescata una frase del "prusiano rojo", en la que se apuntala que la agudeza política, la inteligencia para la acción, no nace de la miseria ni de las crisis, sino de un relativo bienestar, por cuanto la perspicacia para adquirir conciencia política rebelde, es algo espiritual, inmaterial y por ello, requiere de un confort que haga factible el enriquecimiento de lo espiritual para a su vez, elevar la habilidad política.

No dejemos de señalar de paso, que lo destacado por Chasin va contra Lenin, el sovietismo, el leninismo, los partidos leninistas, el "marxismo"leninismo y los leninistas, en el sentido en que no es la pobreza, el hambre, la miseria, la crisis lo que aguza la conciencia política inteligente. Mas, el autor, a causa de su leninismo, *no quiere* percatarse de esa consecuencia...

137. De lo afirmado, podemos imaginar que ciertos partidos políticos (en Argentina, el radicalismo y el peronismo), desviaron a los obreros aplanados por el capital, de su objetivo socialista. Los Programas políticos de tales partidos y las declaraciones de sus líderes carismáticos (Irigoyen, Perón), les ocultaron a los trabajadores las raíces de su situación y los distrajeron de hacer la revolución con dirección al socialismo.

138. Descontando que en el palimpsesto que Chasin tritura, con menos tino que con lustre, el ex compañero de Ruge habla de "esencia humana" y de "naturaleza humana", existen en el largo párrafo, dos ideas que son sustanciales y se ubican en la línea de nuestras cavilaciones, desde que glosamos con suma paciencia el "Primer Manuscrito" de los escritos de París.

Por un lado, Marx delinea que la vida humana es más amplia que cualquiera de las esferas en que su extensión se mutila, sea en el ámbito de la política, sea en cualquier *infraverso*.

Por otro, el esposo de la sacrificada Jenny pincela que los agentes son más que cualquiera de sus exteriorizaciones o expresiones concretas, como por ejemplo, el de ser ciudadano, súbdito, etc. Y es que en Marx encontramos siempre, siempre el esquema que muestra que lo polimorfo y los multiversos de los hombres, hasta este presente de agonías, fueron unidimensionalizados, linealizados en prácticas estrechas, en esferas entrejuntadas, en condiciones sociales constreñidas, encorsetamiento a los que debemos reventar, sobrepasar.

139. A lo precedente, se añade que la vida real, hermosa, vital, que manifiesta y traduce la magnificencia de mujeres y varones, es sometida por toda clases de abstracciones nefastas, como el Estado, que es una terrible abstracción colocada por encima de quienes lo crearon –los individuos mismos.

Por lo anterior, es oportuno lo que interpreta el continuador de Freud cuando gubia que uno de los planteos del nacido en Tréveris es lograr que los hombres, en algún momento de una historia que no fue sino una sucesión de destrucciones, catástrofes y ruinas, se vinculen con sus modos de organización de una manera no alienada (Lacan 1988: 252).

140. En el texto injerto en las apostillas del pensador brasilero, se hace una "clasificación" de las revoluciones, lo que se proseguirá en las misivas intercambiadas entre Marx y Engels. Para comenzar, no todas los levantamientos implican la alteración radical, extrema de una comuna, que suponga la transición a otra forma de suscitar tesoro, sino que una revolución puede ser simplemente, política, es decir, cambiar sólo el registro del poder político.

En las aludidas cartas, los dos hermanos se refieren someramente, a las rebeliones de carácter social, al estilo de la Revolución Francesa; a los alzamientos religiosos, como la insurgencia de Mahoma; entre otras. Por eso, el término "revolución" es polifacético y no tiene un

sentido unívoco, tal cual figura en determinado Lenin, en los leninistas, en el sovietismo, en el leninismo y en el "marxismo"/leninismo.

141. A pesar de su recalcitrante leninismo, Chasin subraya que un levantamiento por el socialismo no puede destruir a los individuos y poner los muertos como "daños colaterales" necesarios para arribar a destino (1988: 165).

142. Advierte por lo demás, que una revolución con orientación libertaria que se quedara únicamente con la toma del poder y con la ocupación de la maquinaria del Estado, sería una rebelión limitada, una revolución puramente política que no se acercaría a ser una insurgencia *total*, multifacética y polimorfa, como una revolución auténticamente socialista.

Con esos dos últimos asertos, Chasin se vuelve no leninista, anti Chasin, lo que es bastante saludable, en la escala en que se auto deconstruye. Sin embargo, como una reacción de defensa frente a lo que consiguió emancipar de sí mismo, retorna a la idea fija leninista del Partido en calidad de instrumento o herramienta para la lucha consecuente por la rebelión en la causa del socialismo.

143. En la idea del autor respecto a que en la Alemania de 1848, había una "Corona feudal" (1988: 167), está dando por supuesto que probablemente, había feudalismo. Lo que contraponemos a ello, es que es factible que en algunos reinos de la Germania pre-unificada, haya habido un feudalismo tardío y bastante modificado, pero que no era el modo de producción hegemónico. A decir verdad, la Alemania anterior a su unificación, con sus 365 "reinos" internos (42, sentencia Chasin –1988: 168), pudo haber sido entretejida por una miríada de modos de producción pre/capitalistas, y hasta de formas de economía y sociedad preburguesas no subsumibles en **ninguna** manera de esculpir objetos de disfrute.

144. Sin embargo, es sugestivo que delinee que en Brasil no hubo feudalismo (1988: 167-168), ya que eso conlleva una postura que compartimos, en cuanto a los modos de producción que pudieron existir en Latinoamérica, antes de las guerras de Independencia, que fue un tema muy debatido en su momento, pero que no tuvo solución satisfactoria para nosotros, excepto el punto general que establecía que los modos de producción en juego, eran precapitalistas.

Luego de años de reflexionar en torno a ese problema que me viene ocupando desde que era alumno de grado, concluyo que la situación en las Américas previa a las batallas por la Independencia de los Estados de ultramar (básicamente, Portugal y España), era parecida a la de la Germania preunificada: había una multiplicidad de "regiones" (con todo lo difícil o imposible que es delimitar el categorema "región"), en las que existían innumerables modos de producción preburgueses, conviviendo con formas de economía y sociedad no remisibles a un modo de producción definido. Esa miríada de formas de producción no eran idénticas a las que hubo en la añeja Europa. Es necesario pues, tomarse la inmensa tarea de desentrañar lugar por

lugar, qué modos de producción existían y qué formas de economía y sociedad.

Otro aserto que detentamos más o menos claro, es que las guerras de Independencia no significaron la transición de esas maneras de organización colectiva precapitalistas, a un modo de producción burgués. En la mayoría de los futuros Estados, la forma de producción capitalista se fue elaborando luego de 1860 y hasta no entrado el siglo XX, aunque la afirmación suene escandalosa. Uno de los argumentos, es que el peso relativo de una clase obrera oprimida por el capital, era ínfimo o nulo, en comparación con el plus producto gestado por clases dominadas preburguesas. Lo que sí se afianzó con las confusas batallas por la Independencia, fue el capitalismo mercantil, el que hegemonizó el sector exportador e importador.

De cualquier manera, presentadas las cosas con ese ropaje nuevo, lo que resulta impostergable, son análisis mancomunados y de regiones puntuales, a los fines de discutir con más precisión lo que no podemos sino ofrecer en brochazos gruesos.

145. Demasiado rápido, el autor pincela que en Brasil había una burguesía (1988: 168); mas, ¿qué tipo de clase capitalista?, interrogamos. ¿Era una burguesía "industrial"?, ¿agrícolo/ganadera?, ¿minera?, ¿pesquera?, ¿exportadora-importadora?; ¿desde cuándo?; ¿en qué lugares?

Los ciclos en que se escande la historia del país vecino[22], no implican para nada que haya una alucinada clase capitalista en el sentido industrial, por ejemplo. *A grandes rasgos*, la burguesía de tales ciclos parece haber sido una que combinaba la explotación de formas de trabajo precapitalistas, con el horizonte de obtener lucro, pero dependiente de la clase burguesa mercantilista que dominaba el sector del comercio exterior y que intercambiaba los productos que arribaban del interior de Brasil.

No obstante, lo precedente no significa que el tipo de subordinación de la tarea al capital que existía era la que se conoce con el nombre de "subsunción formal". Es imposible discutirlo aquí, pero nuestro recorrido de Marx nos mostró que para él había más clases de inclusión del trabajo al capital, que la formal y la real. Una de ellas, fue nombrada por nosotros como "subordinación ideal 'primitiva'"; es la que el amigo de Engels le adjudica a maneras de producción muy incipientemente burguesas, que se aprovechan de lógicas o dinámicas sociales al estilo de las de los campesinos. Es ese tipo de sometimiento de las labores al capital anterior a la formal, el que

---

[22] Acorde a lo que nos comunicara el intelectual Julio César Gambina por correo privado de 16 de enero de 2010, los aludidos ciclos son de doble naturaleza: encontramos los largos, que son más importantes en términos de la dinámica económica, tales como el azúcar (siglo XVI hasta casi el término del XVIII), el oro (básicamente, el setecientos) y el renacimiento agrícola en los siglos XVIII-XIX (se destaca el café). A la par, son considerados ciclos "menores", como el del algodón (siglos XVIII/XIX), el látex en el Acre (final del siglo XIX, inicio del XX), y el cacao (XIX/XX, concentrado en Bahía).

parece haber existido en los Estados que venían constituyéndose (en muchos casos, al precio de guerras civiles interminables y complejas).

146. Empero, lo precedente puede a su vez, embragarse en tanto crítica al intelectual que desmadejamos, por lo que advierte en (1988: 169), aunque en lo inmediato, nos da excusas para mantener las objeciones, cuando afirma temerariamente, que Brasil en 1848 era... ¡capitalista!

147. La elusiva y destructiva crítica a la teoría de la dependencia, nos surge insatisfactoria. Rescatamos sin embargo, que subraye que Marx empleaba el concepto "dependencia", lo cual nos es útil para conservar las observaciones contra Wallerstein, quien profirió que el suegro de Aveling, no empleó nunca esa idea, que se correlaciona con la noción de "subdesarrollo".

148. Inconscientemente, el autor re introduce la cuestión de los grupos sociales, al mencionar que en el Estado pueden encontrarse empresas capitalistas. La pregunta que emerge es ¿qué son los sectores que, al no ser explotados por los negocios estatales de orientación burguesa, trabajan en el Estado? La respuesta del padre de Laura es que son obreros improductivos. En virtud de que no es igual un maestro de enseñanza elemental, a un Ministro, en el seno de los trabajadores no productivos que no son clases, debemos diferenciar entre los privilegiados y los no acomodados.

149. La idea de que en el Estado haya zonas en que pueda haber empresas capitalistas que por ende, opriman a laborantes para extraerles plusvalor es una hipótesis inquietante y que nosotros concebimos de modo independiente años ha (López 2006).

Los obreros no productivos también entregan plustiempo, en especial, los no privilegiados. ¿Dónde va ese plustiempo? A abaratar los costos de funcionamiento del propio Estado; no incrementa capital. Incluso, puede mermar los gastos de operación de los negocios estatales de caracteres burgueses que sí valorizan capital.

150. Acerca del bendito asunto de la debacle del capitalismo, ir a las objeciones a Mészáros.

151. Para empeorar su tendencia profética leninista, ahora sostiene que en el orden burgués respiran procesos inexorables y "leyes férreas" (1988: 170). ¡**NADA de eso** anida en ningún modo de producción, en ninguna fase de la historia!

152. No existe nada que sea irreversible, incluido el despliegue asombroso de las fuerzas moldeadoras de tesoro, en el plano técnico-científico/tecnológico actual, dado que "factores 'exógenos'", como la alteración climática, podrían detener o anular tales avances de maneras acaso, *imprevisibles*.

Axiomas de esa índole, dan aire para que se diseminen como hongos después de las lluvias estivales, los Wallerstein que hacen ruido con las teorías de los sistemas alejados del equilibrio, pero para contrariar a Marx, cuando él no tiene responsabilidad alguna de las zonceras que esgrimen sus pretendidos discípulos.

153. Chasin se entrampa en un semema pobre de "máquina", reduciéndola a "máquina con (auto)motor". El suegro de Lafargue, no

era de un parecer tan estrecho; en los *Manuscritos de París*, llegó a considerar a la tierra y a la biosfera en su conjunto, máquinas (serían máquinas "naturales"... –envío a López 2007b; Marx y Engels 1975: 228).

En fin; el autor es un verdadero fastidio con sus simplificaciones mecanicistas, causalistas, tecnologicistas, positivistas, lineales, rudas, ásperas.

154. Pensar o decir que las máquinas **trabajan** es precipitarse desde el borde de la capa más delgada de la atmósfera, hacia el suelo del planeta, sin las protecciones adecuadas para el reingreso a la Tierra; es opinar como piensan los burgueses y sus esbirros. **Las máquinas NO se atarean**; son mujeres y varones los que SIEMPRE trabajan, empleando unos medios de producción u otros.

155. En un mundo emancipado, las comunas que deseen vivir en tanto pescadores románticos (1988: 171), podrán hacerlo y el socialismo maravilloso (o en su defecto, el colectivismo desarrollado), deberá garantizar que los que anhelen existir como les dé la regalada gana, puedan efectuarlo, sin necesidad de disolver sus formas de vida en nombre de ninguna Trascendencia: ni del Progreso, ni del futuro, ni de la Revolución, ni del Socialismo. ¡Lo contrario no únicamente es leninismo sino stalinismo y hasta espíritu Teológico!

156. En el desacierto del autor en caracterizar a las ex naciones del Este en cuanto países con un "capitalismo" *sui generis*, donde los propietarios de los medios esenciales del producción eran el Estado, la cúpula del Ejército, los jerarcas de las empresas "socializadas", etc., se aprecia la superioridad de la hipótesis de los grupos sociales que adelantamos. La ex *URSS* no poseía clases, ni era un capitalismo "extraño", sino un modo de producción inédito, en que obreros improductivos al estilo de los altos "capataces" de las unidades de génesis de valores de uso, en que sectores independientes como los de la cima de las fuerzas armadas, los ociosos como los altos miembros del Partido, integraban los conglomerados hegemónicos, dirigentes, privilegiados, acomodados o "distinguidos", PERO sin ser clases succionadoras de excedente.

Como en *todas* las comunas que advinieron al presente, los que esculpen el plus producto son los que asumen el rol de fuerza de tarea creadora o los obreros productivos. Sólo en las sociedades de clases, los trabajadores productivos son clase dominada; en comunas de la estatura de la ex *URSS*, son obreros que gestan excedente, y que mantienen al resto de los elementos de los grupos no hegemónicos y al resto de los miembros de los conjuntos privilegiados.

157. No es en el comunismo cuando el Estado no existe más (1988: 172); es ya en el socialismo, por cuanto el "Estado" que sobrevive es apenas una Junta o Coordinadora, que "'manda' obedeciendo" (tal cual enunciaba el *Sub* "Marcos"), y que se constituye para esquivar la anarquía **negativa**, pero no la jubilosa anarquía en que cada quien puede alejarse, curvarse, apartarse respecto a CUALQUIER poder, manteniéndose unido a los demás sin con/junto Mayor.

158. ¡Deleuze, Foucault, Guattari, Derrida, Serres, etc., son mucho más, muchísimo más que "irracionalistas"!
159. Cierto que a mí me desagradan Nietzsche, Heidegger, Weber (del primero, creo firmemente que es un pensador mediocre), y a todos les hice críticas ácidas, pero jamás demandaría que se callaran o que cualquier poder, los silenciara. ¡Qué autoritarismo!
160. Aunque tampoco Bourdieu me convenza, demostró que el campo de lo cultural, simbólico, intelectual y académico es tan variado, múltiple y extenso que no puede constreñirse a un único factor, como la Filosofía (1988: 173). En ese gesto no sólo habita un "aquende la Mitometafísica", sino el auto elogio, que no le es ajeno a Chasin..., de los "logógrafos" encantados con su papel en la división entre trabajo intelectual y tarea manual.
161. ¿No hemos aprendido de Lévi-Strauss?; ¿qué es lo civilizado?, ¿qué La civilización?; ¿quiénes son los "no civilizados"?, ¿quiénes los "salvajes"?
162. El libro de Mészáros que Chasin glosa es del parecer que en la ex *URSS* había un tipo de capitalismo particular (1988: 174); así, en el planeta (que es una teoría muy de Guattari...), existe un *CapiCom* en pacto de subsistencia mutua. A tamaña "hipótesis", la refutamos *ut supra*.
163. Después de exponer una noción cuasi weberiana del actual control sobre la población, el autor que comenta al refugiado húngaro rescata de él la frase obvia de que las Ciencias Sociales son hoy, las usinas que reproducen y diseminan la mistificación.

No obstante, el planteo de Mészáros se debe a una sobrevaloración positivista de la ciencia, de lo científico y de la cientificidad, eje con el cual disentimos, aunque no por irracionalistas, sino por sospechar, junto a determinado Marx, que las ciencias, los científicos, la cientificidad, lo científico, son emisarios de los Tiranos[23].
164. Aparte de las críticas apuntadas, nos queda por expresar que el curso de 1988 poco o casi nada habló de la "superación del Liberalismo" o de lo que habría que concretar para eso. Encontramos en ello, la seria limitación consistente en que el objeto, tema y problema de un curso, supera[24] al disertante o investigador.

---

[23] Hablan el discurso de amo del Opresor, que según charlásemos el día 25 de diciembre de 2009 con la brillante Prof. Amalia Carrique, alteran los semblantes de los otros discursos, tipos y prototipos textuales, constriñéndolos a funcionar con una "argumentación a la carta", razonamientos que son imperativos.

[24] El otro defecto, casi simétrico al mencionado, consiste en que la teoría sea tan imponente, como en la situación del lacanismo, que se transforme en un superyó teorético que asfixie al objeto, al punto de no hacer más que "aplicar" las baterías conceptuales, reiterando pesadamente, conclusiones anteriores.

Otro problema aflora cuando el objeto se convierte en una dificultad y de objeto de estudio, funciona en tanto *obsjeto*, u objeto/obstáculo (aunque lo enuncia por motivos disímiles a los nuestros, cf. Lacan 2009b: 83).

Respira en lo que desmadejamos, una *simbólica cientificista* (Lacan 2008: 475), que tapona el abalanzarse "[...] *por lo desconocido,* [...]" por espacios ignorados (Lacan[25] 2008: 474).

[25] Aun cuando el continuador del vienés, era inigualable, en su Psicoanálisis se multiplican los lexemas de la Metafísica de la Presencia, significantes muy notorios en el **Libro 2...**, así como se disemina un entristecedor odio y rechazo de la vida, al asumir como legítimo lo que profiere el Coro de la tragedia de Edipo en Colona (es mejor "[...] *no haber nacido nunca, y, si se ha nacido,* [*fallecer*] *lo más pronto posible* [...]" –Lacan 2008: 345, entre otras desdichadas páginas). En ello emerge el carácter castrense, marcial de esa vertiente del Psicoanálisis, que se transmuta en una Filosofía de la Muerte y del elogio a lo que corroe lo vivo, lo vital y la vida.

Posfacio 2 o "Samba das benções"[1]

En analogía con los aforismos destinados a Chasin, evaluaremos el corto artículo periodístico de Mészáros, con ponderaciones moderadas o positivas al comienzo, para luego apuntar las críticas (en el fondo, las evaluaciones positivas también son deconstructivas, al menos, en nuestra práctica[2]). Diremos entonces, que acaso todo se asemeje a "[...] *estar como en espera* [...]" (Rulfo 1968: 9).

1- Así, lo primero a rescatar es el análisis de las cifras y la ocurrencia original de comparar los números en danza fatal, con la edad presunta del universo (2008: 191), lo cual acentúa la *irracionalidad* del régimen que nos oprime[3], en contra de los enfoques weberianos que dan vueltas y vueltas en derredor de la alucinada "racionalidad" del capitalismo, en términos "relativos" y en comparación con sistemas no burgueses.
2- Lo segundo, es la habilitación misma del amado por "Lenchen", en una época en la que se tiene por "superadas" sus impactantes hipótesis[4], que son de actualidad candente[5].

---

[1] Tema musical de Vinícius de Moraes; se lo emplea para convocar las ineludibles *bendiciones* que puedan acompañar nuestro proyecto de leer al amigo de Engels, criticando a quienes se reivindican marxistas, a los que no lo son, a los que lo atacan, a quienes lo ignoran, a los que lo piratean sin decirlo, a los que no lo entienden, aun cuando lo consultaron en su lengua.

[2] En virtud de que la mayoría de las "fuentes documentales" resultaron citadas en el texto agobiante de Chasin y a pesar que sean casi las que descollaron en nuestras glosas, por una cuestión de prolijidad debemos transcribir las obras otra vez, aunque eso afee el estilo.

[3] (Gambina* 2009).

* Profesor Titular (concursado) de *Economía Política* en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario (*UNR*), Rosario, Pcia. de Santa Fe, Argentina. Presidente de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*, *FISYP*. Integrante del Comité Directivo del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, *CLACSO*.

[4] El día viernes 8 de enero de 2010, a las 22, 30, en el ciclo "Presidentes Latinoamericanos", el Sr. Hugo Chávez, en la segunda parte de una entrevista efectuada por el ex Ministro de Educación, Dr. Daniel Filmus, explicó en qué consistía el "socialismo" del siglo XXI: en el mantenimiento del mercado de trabajo, de mercancías y de inversiones, aunque regulado por un Estado "intervensionista".

Sin comprometernos con la feroz deconstrucción trotskista hacia el bolivariano, a lo expresado por él, habría que oponerle que un genuino socialismo inspirado en las teorías del padre de "Jennychen", significa la clausura del mercado y la abolición del Estado, sea o no intervensionista, sea o no keynesiano o de una alucinada vocación de defensa de los intereses populares.

El Sr. Chávez apuntala su perspectiva, en que los socialismos del siglo XX no estuvieron a la altura de lo que se esperaba y por ello, es impostergable eludir los males que desembocaron en la restauración capitalista posterior a la disolución del *Muro*. Pero el venezolano arranca de una interpretación cuestionable: ni los burocratismos autoritarios que

3- Lo tercero, es la idea de que el Estado no desapareció, como vaticinaron en su momento intelectuales a lo Habermas, sino que con crisis como la que arrancó a mediados de 2007, se fortaleció con una "jungla de leyes" que dan "seguridad" a las operaciones bursátiles, especulativas, inescrupulosas y a los grandes centros bancarios y de crédito, que se comportan con absoluta "irresponsabilidad", a sabiendas que ese Estado irá a respaldarlos, a cuenta de que, si no los salvara, la comuna burguesa en su globalidad, se hundiría.
4- Lo cuarto, es que su calidad de refugiado lo llevó a enfrentarse con el dogmatismo stalinista y con el anquilosamiento teórico y práctico, adjudicable a los países del Este.
5- Previo a concretar la transición a las objeciones, destacaremos que los antecedentes intelectuales del autor son predominantemente, Lukács y pensadores al estilo de Lucien Goldmann, tal cual lo explicita Mészáros (2008: 187).
6- El asunto es que dichos intelectuales son leninistas y por ende, mutilan al amigo de Engels en más de un sentido.
  La estrechez de perspectiva que induce Lenin[6], el sovietismo, los leninistas, el leninismo, el marxismo[7], los partidos leninistas y el "marxismo"/leninismo es de tal proporción, que el co fundador de la *Internacional* acaba **simplificado**.

---

se reclamaron marxistas fueron socialismo, ni el *market* regulado puede colocarse a manera de solución de las cuestiones sociales. De lo que se infiere que una re lectura creativa de los escritos del nacido en Tréveris, es necesaria a la hora de esquivar tales yerros.

[5] Consultar al respecto, el ambivalente artículo del émulo argentino de Sir Popper. Lo llamativo es que confiesa haberse enterado de muchas cosas que ignoraba del que residió en Wuppertal (Bunge 2009c), pero jamás retrocedió **antes** frente a esta ignorancia, para realizar sus críticas de mala fe sobre el pensamiento de Marx y el de su amigo (que en determinadas circunstancias, **no son** idénticos).

Es un claro ejemplo de cómo se procedió y se sigue actuando con los dos compañeros: se los desmantela con base a prejuicios que a su vez, desdeñan el conocimiento más o menos, exhaustivo de la obra de ambos, requisito mínimo para la crítica de cualquier autor.

[6] El auto apodado en homenaje a los que fueron masacrados en una huelga en una mina del río Lena, devino una metáfora que no permite avanzar, tal cual el defensor de Freud lo cincela respecto a las ciencias*, en general, y a la Lingüística**, en particular. En consecuencia, es impostergable suscitar metáforas, conceptos, que posibiliten abrirse caminos** (aunque sea genial, el padre de Judith fue misógino y hasta marcadamente, homofóbico –ver en este punto, el inexplicable **Libro 5...*****).

*(Lacan 2009a: 44, 140).
**(Lacan 2009a: 44).
***(Lacan 1999: 212/214, entre otras reaccionarias y conservadoras páginas).

[7] Lo que se engloba con ese Nombre de(l) Padre, con ese discurso *de* Amo, se convirtió en un discurso que somete a los que se adscriben a él*, a sus figuras. Por suerte y para alivio de nosotros, no pertenecemos al marxismo ni a su familia..., aunque nos declaremos marxistas anarcolibertarios.

*(Lacan 2009a: 126).

7- Una de tales "jibarizaciones", es la de homologar "modo de producción" con "forma socioeconómica" de organización colectiva (2008: 190).
8- Otro espantoso aplanamiento consiste en hablar de "economía viable" en tanto sinónimo de "socialismo" (2008: 195), cuando ese sistema, si llegara a asomar en el futuro (NADA asegura que sea así), debiera ser el principio del fin del reino de la economía y el ocaso del trabajo.

No faltarán quienes recuerden las oraciones de las "Glosas críticas marginales al Programa de Gotha", donde se enuncia que la labor tiene que convertirse en la primera necesidad vital... A eso respondo lo que adelanté respecto a idéntico eje, en Chasin: se olvida que con conocimiento de su suegro, Lafargue tipeó un palimpsesto donde elogia el "Derecho a la vagancia". Marx no es entonces, un teórico del trabajo sino el primer pensador del FIN de las tareas, y del ocaso del imperio de la economía y de lo económico. NO HAY economía "socialista" en el socialismo.
9- Otro reduccionismo, es el que conduce a entender la debacle de 2007, a manera de una fisura terminal, estructural y sistémica del capitalismo (2008: 187). Ya en eso, se percibe un grueso error de concepto, dado que una crisis puede ser estructural y sistémica, pero no necesariamente *terminal*. Lo demuestra el *crack* de 1929, que puso en riesgo la auto continuidad del modo de producción y de reproducción del valor déspota, pero no fue definitiva en absoluto. Pudo serlo, pero no lo fue.

Igualmente, la crisis de 2007 puede ser definitiva contra el sistema (nosotros no lo creemos[8]), pero no está garantizado en modo alguno que efectivamente, sea una debacle terminal. Eso dependerá de un sinnúmero de elementos, algunos de los cuales Mészáros incluye en su escueto análisis, como el poder de los Estados burgueses más imponentes en el planeta, para amortiguar los efectos desastrosos del "crack".

Otro de tales componentes, pero que el refugiado desestima (2008: 196), es que sí podemos detectar los elementos de un "proto" Estado "mundial" que intenta regular el capitalismo. Remito a las sugerencias de un intelectual contradictorio de la estatura de Dieterich, o a las observaciones de Chomsky.
10- En el vaticinio del pensador húngaro, existe una pésima costumbre de la izquierda leninista que consiste precisamente, en fantasear el ocaso inexorable y apocalíptico del orden burgués, en cada debacle que asome en el horizonte. F. e. y según lo hemos anticipado, Trotski llegó a la conclusión de que el periodo de entreguerras del fenecido siglo XX, revelaba un estancamiento total e insuperable de las fuerzas productivas que terminaría por ahogar al capitalismo en su decadencia, sentencia que por supuesto, rechazamos de plano, dado que no existe nada más lejos a un imaginario enfangamiento de las

[8] Tampoco lo acepta el no marxista Bauman (2009c: 11), quien considera a Weber fundador de la cientificidad de la Sociología (2009c: 10).

potencias modeladoras de tesoro: basta constatar los adelantos técnicos/científicos-tecnológicos de las últimas décadas (desde Internet, hasta la inteligencia artificial; desde la informática y la robótica, hasta la medicina; desde la bioagricultura y la ingeniería genética, hasta el procesamiento de metales en el espacio o la exploración de lo *nano*; etc., etc.).

11- Pero además, tamaña afirmación no tiene en mente lo que el admirado por Wolff sostuvo en las pp. 228/230 de la edición en español del vol. II de los *Grundrisse*, cuando Marx delinea un grado tan elevado de automatización de la producción real, que los obreros operarán en calidad de sencillos "supervisores". La plusvalía[9] que se acumulará de un automatismo que todavía ni se insinuó (la aplicación de robots en la industria de los automotores no es siquiera un pálido "reflejo" de eso...), será tan gigantesca que la ley del valor se conservará y se autodisolverá al mismo tiempo, haciendo RECIÉN posible, una transición digna del polimorfismo humano, al socialismo, que no sea un reparto de la miseria.

12- *Au fond*, los "teóricos" de la senilidad del capitalismo y de su "próxima" muerte (que puede tardar al menos, un siglo o más en arribar), tales como Wallerstein, Amin y Mészáros, son pensadores mecanicistas (2008: 193, 196) y proféticos[10] (2008: 193, 195). Caen incluso, en el milenarismo de la **Decadencia de Occidente** (Spengler 1993a; Spengler 1993b).

13- ¿Implica lo anterior que seamos "liberales", según una acusación que nos hiciera públicamente, el referente nacional en Argentina, del *Partido Obrero*, el Sr. Jorge Altamira, cuando nos atrevimos a desmantelar ese "catastrofismo" mecanicista, sosteniendo la opinión osada respecto a que el orden burgués es históricamente, JOVEN? ¿Significa que el capitalismo dure para siempre, deglutiendo sus crisis y recuperándose eternamente de ellas? **NO**; mas, una cosa es asumir que todo modo de producción es finito e histórico y que el régimen burgués lo es, y otra apostar por su caída cuando tiembla un poco *Wall Street*.

14- En lo que coincidimos es que **quizá**, la tormenta de 2007 sea una fisura sistémica y que sea la tercera, si tomamos como primera la

---

[9] Erróneamente, el denostador de Jung, al glosar a Meng/tzu o Mencio, amplía la noción de "plusvalor" a todas las colectividades que se estructuran de acuerdo a su *grafo* del discurso del Amo*. Es un dislate que vimos asomar también, en el historiador Pla**.

Aunque lo hemos indicado en numerosos escritos, "plusvalía" es el nombre que adopta el excedente o plus producto, en la comuna burguesa, pero NO EXISTE plusvalor en asociaciones pre capitalistas; ahí, el excedente se denomina "plus producto"; nada más.

*(Lacan 2009a: 55).
*(Pla 1988: 66-67).

[10] Ya el amigo del nacido en Tréveris, sospechaba de los futurólogos: "[... *se*] *dijo que había presagiado el colapso de la burguesía* [... *Debe haber*] *un pequeño error en alguna parte*[, ... *dado que*] *me cuidaría mucho de* [*anticipar*] *algo* [*así* ...]" (Marx y Engels 1975: 393).

crisis del siglo XVII, cuando el capitalismo despuntaba. Sin embargo, tal cual otros tipos de debacles, sean estructurales o no, lo único que hizo la crisis de 2007 fue poner en evidencia por millonésima vez, que, como diría Marx, el capital tiene que asumir que debe marcharse[11] y que tiene que dejar que se lo reemplace por un modo de reproducción de la vida social, más equitativo, humano, racional, no violento, no depredatorio de la biosfera, etc.

15- No obstante, las continuas "predicciones" sobre la debacle terminal y sepulturera del régimen burgués, desacreditan al marxismo, sea o no leninista, por lo que es una IMPRUDENCIA de altos costos políticos, que implican la credibilidad de la teoría del alejado de Bakunin, estar diagnosticando a cada instante, la muerte de un orden social que no se acaba de extinguir. La impaciencia revolucionaria, debiera ser reemplazada de una buena vez, por la frialdad y la mesura de los estudios.

El curso de Chasin que hemos desmotado, es un mal ejemplo de esos "pronósticos": en 1988 (es decir, ¡hace 22 años!...), diagnosticaba una crisis profunda de la época, a pesar de haber detentado el tino de apuntar que el régimen burgués en debacle "permanente" (!?!), puede tardar décadas o siglos en destruirse[12] (1988: 169). Es que todo asoma "[...] *como* [*estando*] *en espera* [...]" (Rulfo 1968: 9).

16- En el exclusivo sentido en que el capitalismo ya llegó a su fin, es en el estrato de lo potencial: de manera homóloga a que la rebelión de Espartaco demostró que el modo de producción esclavista no podía continuar, aun cuando su disolución involucrara siglos, el nacimiento del pensamiento marxista en cuanto teoría de una conmoción factible hacia una comuna emancipatoria, puso término *dinamei*, *id est*, **potencialmente**, a lo burgués. Eso no quiere decir en absoluto, que privilegiemos una muerte simbólica o teórica del capitalismo, por encima de su superación real, genuina y concreta[13].

---

[11] El valor autócrata no acepta "[...] *sentir otro sabor sino el* [...] *de* [...] *la tibieza del tiempo*" (Rulfo 1968: 23).

[12] Empero, no carecíamos del "teórico" brasileño para semejante vaticinio. En un borrador de una misiva de 17 de setiembre de 1879, de autoría del *General*, pero rubricada por los dos hermanados en la lucha contra el orden déspota, consta que eran de parecer idéntico. La frase es demasiado impresionante como para no citarla. Aludiendo en breve a un comunista llamado "Miquel", se acuerda con él en que el capitalismo puede derrumbarse "[...] *dentro de* algunos *centenares de años*[*, a pesar de lo cual aquel camarada* ... *ayuda*] *con lo mejor de sí* [...] *para acercar el hundimiento del* [*régimen contemporáneo*]" (Marx y Engels 1975: 304 –lo subrayado es ajeno a la carta).

[13] El suegro de Miller, es de la opinión insólita, que trata de justificar con la impactante hipótesis de los cuatro discursos*, que una revolución es a cabalidad algo novedoso, si existe una desplazamiento sin contemplaciones, del discurso del Amo**, lo que significa que el calibre de una rebelión transita por lo discursivo, lo cual es no únicamente una exageración, sino un "análisis" unilateral y parcializado.

Sin embargo, es cierto que una revolución socialista tiene que alterar el enunciado epocal***, las prácticas, los enunciados dependientes del enunciado "mayor", las relaciones

17- En su conjunto, el artículo (allende las ponderaciones positivas...) nos aflora pobre, obvio y no académico, sino periodístico y muy, muy de circunstancias; por lo mismo, carente de vuelo.
18- Por último, Mészáros alude a un ejemplo de labor que, salvo condiciones puntuales, no implica que el atareado sea un obrero subordinado al capital: el heladero ambulante (2008: 190). En nuestras sociedades, ese agente que alegra a los niños en días de calor intenso es un "trabajador autónomo", esto es, un miembro de lo que bautizamos en calidad de "obrero improductivo", ya que ofrece un servicio por el cual intercambia una mercancía por una renta que le permite respirar, sin ser ni explotado ni opresor de nadie. En consecuencia, los ocupados como los vendedores ambulantes de helados, **no son** clase. De ahí la importancia de una hipótesis ampliada de los grupos que complete la teoría de las clases, hipótesis que empero, se hallaría en el suegro de Longuet, aunque "oculta", por lo que sería impostergable un arduo trabajo de explicitación de la aludida teoría (que es lo que efectuamos en **Las sombras de Marx**, entre otros libros o investigaciones).

Habría que darle fin a lo que gubiamos, con el horizonte de no transformarnos en apocalípticos[14]. Y es que "[...] *todo está* [*aún,*] *por suceder* [...]"[15], aun cuando a veces, parece "[...] *como si no fuera a comenzar el día* [... *y*] *como si apenas estuviera llegando el principio de la noche* [...]" (Rulfo 1968: 28).

---

de género, las unidades de parentesco, el discurso opresor del Amo, el resto de las estructuras sociales, los discursos supeditados al discurso del Tirano, etc.

*(Lacan 1992).
**(Lacan 2009a: 26, 152/153).
*** Idea que fue adoptada de productivas charlas con la ex doctoranda *PUC-SP* (Brasil), Amalia Carrique.
Recientemente, hizo virar la noción de "enunciado epocal" a la de *archidiscurso*; el asunto es que imaginamos que no es incompatible conservar ambas categorías, una al lado de la otra: la *episteme* foucaultiana, sería en simultáneo, macro enunciado y archidiscurso. Para tomar un ejemplo que la citada profesional utiliza, lo que se impuso como "Edad Media", era atravesada por un enunciado epocal que era "Dios" y por un discurso epocal que era el religioso; esos fueron los dos aspectos que caracterizaron la Edad Media en sus facetas simbólicas o superestructurales.

[14] Expresión sacada de Aubert (2009b: 184). Raro que el continuador de Freud, que vociferó contra los eruditos y sabios como Derrida en el **Libro 18...**, no se haya opuesto a una presentación detallista, ociosa y delirante de Joyce*, que no nos asoma que sea el más grande escritor de la especie, ni siquiera de la pasada centuria.

*(Joyce 1996).

[15] Misiva del "Viejo" a Bebel; 11 de diciembre de 1884 (Marx y Engels 1975: 347).

Referencias bibliográficas de nuestra deconstrucción

Fuentes documentales

CHASIN, J. 1988. **Superação do Liberalismo**. Curso de pós-graduação em *Filosofia Política*, promovido pelo *Dep*. *de Filosofia e História* da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02. S. e.

MÉSZÁROS, I. 2008. **A crise em desdobramento e a relevância de Marx**. S. e. Disponible en http://www.resistir.info.

Obras consultadas

ALTHUSSER, L. 1973. **La revolución teórica de Marx**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).

AMIN, S. 1997. **Los desafíos de la mundialización**. Siglo XXI, México (Méjico).

AQUINO, T. de. 1995. **La Monarquía**. Altaya, Barcelona (España).

ATTALI, J. 2007. **Marx o el espíritu del mundo. Biografía**. FCE, Buenos Aires (Argentina).

AUBERT, J. 2009b. "Ponencia en el *Seminario* de Jacques Lacan", en LACAN, J.-M. É. 2009a. **El Seminario. Libro 23. El *sinthome*. 1975-1976**, pp. 167/184. Paidós, Buenos Aires (Argentina).

BADIOU, A. et al. 1991b. "La crisis del marxismo y las tareas de la filosofía", en VVAA. 1991a. **El cielo por asalto**. Imago Mundi, Buenos Aires (Argentina). Año I, N° 2, otoño.

BAUDRILLARD, J. 1983. **El espejo de la producción, o la ilusión crítica del materialismo histórico**. Gedisa, México (Méjico).
BAUDRILLARD, J. 1985. **La izquierda divina. Crónica de los años 1977-1984**. Anagrama, Barcelona (España).

BAUMAN, Z. 2009c. "Del capitalismo como 'sistema parásito'", en 2009b **Revista de cultura *Ñ*. Año VII**, pp. 10/11, suplemento 2009a del diario **Clarín** del día sábado 26 de diciembre.

de BOIS, G. 2001. **La gran depresión medieval: siglos XIV-XV. El precedente de una crisis sistémica**. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid (España).

BOURDIEU, P.-F. 1999. **Intelectuales, poder y política**. EUDEBA, Buenos Aires (Argentina).
BOURDIEU, P.-F. 2000. **La distinción. Criterios y bases sociales del gusto**. Taurus, Madrid (España).

BUCK-MORSS, S. 1981. **Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt**. Siglo XXI, México (Méjico).

BUNGE, M. 2009c. "Una biografía de Friedrich Engels", palimpsesto ubicado en diciembre en http://www.salta21.com/spip.php?article2817, en 2009a **Salta 21** (http://www.salta21.com -home).

CHOMSKY, N. A. 1997. **Lucha de clases. Conversaciones con David Barsamian**. Crítica, Barcelona (España).

DELEUZE, G. et. al. 2008. **Abecedario *Gilles Deleuze* (1988-1989)**. Traducción: Raúl Sánchez Cedillo. Corrección de estilo, mejora de la traducción y depuración de reiteraciones: Dr. Adrián López, Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina, abril.

DELLA VOLPE, G. 1965. **Clave de la dialéctica histórica**. Proteo, Buenos Aires (Argentina).

DERRIDA, J. E. 1997. **El monolingüismo del otro**. Manantial, Buenos Aires (Argentina).
DERRIDA, J. E. 2008. **La Fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl**, documento capturado en setiembre en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/husserl_fenomenologia.htm (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

DIDEROT, D. 1992b. "El sobrino de Rameau", en DIDEROT, D. 1992a. **El sobrino de Rameau y otros escritos**. Planeta, Barcelona (España).

ENGELS, F. 1971b. "La guerra de campesinos en Alemania", en ENGELS, F. 1971a. **La guerra de campesinos en Alemania y otros escritos**. Editorial Claridad, Buenos Aires (Argentina).
ENGELS, F. 1971c. "Contribución al problema de la vivienda", en ENGELS, F. 1971a. **La guerra de campesinos en Alemania y otros escritos**. Editorial Claridad, Buenos Aires (Argentina).
ENGELS, F. 1975. **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el Sr. Eugen Dühring. Introducción al estudio del Socialismo**. Cartago, Buenos Aires (Argentina).
ENGELS, F. 1978b. "La situación de la clase obrera en Inglaterra", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978a. **La Sagrada Familia y otros escritos**. Cátedra, Barcelona (España).
ENGELS, F. 1981c. "Esbozo de crítica de la Economía Política", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1981b. **Escritos de juventud**. FCE, México (Méjico), tomo que integra la colección MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1981a. **Obras fundamentales**. FCE, México (Méjico). Vol. II.
ENGELS, F. 2005a. **Carlos Marx**. Palimpsesto ubicado en febrero en http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe3/mrxoe309.htm.
ENGELS, F. 2005b. **Contribución a la crítica del Proyecto de Programa socialdemócrata de 1891**. Archivo "bajado" en febrero en http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe3/mrxoe319.htm.
ENGELS, F. 2005c. **El problema campesino en Francia y en Alemania**. Documento capturado en febrero en http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe3/mrxoe322.htm.

ENGELS, F. 2005d. **Acerca de la cuestión social en Rusia**. Archivo bajado en febrero en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1890s/1894rusia.htm.
ENGELS, F. 2005e. **Dialéctica de la Naturaleza**. Documento atrapado en febrero en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dianatura/index.htm.

FERNÁNDEZ ENGUITA, M. 1985. **Trabajo, escuela e ideología. Marx y la crítica de la educación**. Akal, Madrid (España).

FOUCAULT, P.-M. 1977. **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas**. Siglo XXI, México (Méjico).
FOUCAULT, P.-M. 1989. **Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).
FOUCAULT, P.-M. 1991. **La arqueología del saber**. Siglo XXI, México (Méjico).

FREUD, S. 2008d. "Capítulo XLII. Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*), autobiográficamente descrito", en FREUD, S. 2008b. **Obras completas**, pp. 1487/1528. Editorial Biblioteca Nueva, Buenos Aires (Argentina). Tomo II.

FUENTES, C. 1962. **La muerte de Artemio Cruz**. FCE, México (Méjico).
FUENTES, C. 2001. **Constancia y otras novelas para vírgenes**. Alfaguara, México (Méjico).

de la GARZA TOLEDO, E. M. s/f. e. **El método del concreto-abstracto-concreto. Ensayos de metodología marxista**. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (Méjico).

GAMBINA, J. C. 2009. **Crisis mundial: las "soluciones" del *G 20* vs. las alternativas de los pueblos**. Correo privado de enero de 2010.

GÖDEL, K. 1981c. "Discusión sobre la fundamentación de la Matemática", en GÖDEL, K. 1981a. **Obras completas**, pp. 97/100. Alianza Editorial, Madrid (España).
GÖDEL, K. 1981h. "Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines", en GÖDEL, K. 1981a. **Obras completas**, pp. 55-89. Alianza Editorial, Madrid (España).

GUATTARI, P.-F. 1992. **Las tres ecologías**. Pre-Textos, Valencia (España).

GUEVARA, E. 1995d. "La Alianza fracasará", en GUEVARA, E. 1995b. **Obras completas 2**. Legasa, Buenos Aires (Argentina).

HABERMAS, J. 1984. **Perfiles filosófico-políticos**. Taurus, Buenos Aires (Argentina).
HABERMAS, J. 1994. **Ensayos políticos**. Península, Barcelona (España).
HABERMAS, J. 1995. **Teoría y praxis**. Altaya, Barcelona (España).

HEIDEGGER, M. 2007a. **La autoafirmación de la universidad alemana**, palabras al asumir el rectorado de la universidad de Freiburg, Alemania, en 27 de mayo de 1933; palimpsesto ubicado en diciembre en

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmación.htm, (http://www.heideggeriana.com.ar -home).
HEIDEGGER, M. 2007b. **El *Servicio de Trabajo* del Imperio (*RAD*) y la universidad alemana**, "circular" rectoral de 20 de junio de 1933; archivo capturado en diciembre en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/trabajo.htm (http://www.heideggeriana.com.ar -home).
HEIDEGGER, M. 2007c. **El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones**, (auto)defensa ante la *Comisión Depuradora* de la universidad de Friburgo, Alemania, 1945; palimpsesto ubicado en diciembre en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_rectorado.htm (http://www.heideggeriana.com.ar -home).
HEIDEGGER, M. 2007d. **Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger**, reportaje de 23 de setiembre de 1966, publicado después de la muerte del pensador nazi, a pedido suyo; documento atrapado en diciembre en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/spiegel.htm (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

HEGEL, G. W. F. 1966. **Fenomenología del Espíritu**. FCE, México (Méjico).

JOYCE, J. 1996. **Ulises**. Planeta, Barcelona (España).

JUANES, J. 1982. **Marx o la crítica de la Economía Política como fundamento**. UAP, México (Méjico).

KROPOTKIN, P. 2009. **Las prisiones**. Archivo capturado en enero. Biblioteca digital anarquista, en http://www.cgt.es/biblioteca.htm.

LACAN, J.-M. É. 2008. **El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la práctica psicoanalítica. 1954-1955**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).
LACAN, J.-M. É. 1999. **El Seminario. Libro 5. Las formaciones del Inconsciente. 1957-1958**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).
LACAN, J.-M. É. 1988. **El Seminario. Libro 7. La Ética del Psicoanálisis. 1959-1960**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).
LACAN, J.-M. É. 1992. **El Seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis. 1969-1970**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).
LACAN, J.-M. É. 2009a. **El Seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante. 1971**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).
LACAN, J.-M. É. 2009b. **El Seminario. Libro 23. El *sinthome*. 1975-1976**. Paidós, Buenos Aires (Argentina).

LAFARGUE, P. 2007b. "El derecho a la pereza", en SARTELLI, E. (comp.) 2007a. **Contra la cultura del trabajo. Una crítica marxista del sentido de la vida en la sociedad capitalista**. Ediciones *RyR*, Buenos Aires (Argentina).

LÉVI-STRAUSS, C. 1980. **El pensamiento salvaje**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).

LÓPEZ, E. A. 2006. **Historia, Semiótica y Materialismo crítico. Segmentaciones sociales y procesos semióticos: la dialéctica base-superestructura**. Tesis Doctoral dirigida por el Lic. Juan Ángel Ignacio Magariños Velilla de Morentin. Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.). Expte. de

Secretaría de Extensión Universitaria 17512/07, Res. Rectoral 1188/06 e ISBN 978 – 987 – 9381 – 86 – 1, 1. Educación Superior. I. Título, CDD 378, Pra. Edición, Salta: Universidad Nacional de Salta (fecha de catalogación: 05/VI/07; cesión de los derechos de autor de junio de 2007 a junio de 2009), Salta, Pcia. de Salta, Argentina. En proceso de modificación para una difusión futura.
LÓPEZ, E. A. 2007b. "*Avec* Marx", artículo diseminado en http://www.eumed.net/ce/2007c/al-marx2.htm, número de noviembre de 2007a de la revista electrónica **Contribuciones a la Economía** (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1696 - 8360), cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indizada en IDEAS-RePEc e inserta en http://www.eumed.net/ce/.
LÓPEZ, E. A. 2008b. "Apuntes sobre ciertas aporías del 'sociologismo' de Durkheim, según sus reglas metodológicas", en http://www.eumed.net/rev/cccss/0712/al2.htm, febrero de 2008a, *Sección* "Sociopolítica", en la revista electrónica **Contribuciones a las Ciencias Sociales** (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1988 – 5245), cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indexada en IDEAS-RePEc y alojada en http://www.eumed.net/rev/cccss/.
LÓPEZ, E. A. 2009b. **Las sombras de Marx**. Obra esparcida en 2009a por el *FISYP*, instituto que es miembro de *CLACSO* (abrir en http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=60 - http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8; home).
LÓPEZ, E. A. 2009c. **Remolinos y circunvalaciones. *Elementos* de materialismo crítico**. Escrito diseminado en 2009a por el *FISYP*, instituto que es integrante de *CLACSO* ("picar" en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/REMOLINOSYCIRCUNVALACIONES.pdf - http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8; home).
LÓPEZ, E. A. 2009d. **Contratiempos y aforismos IV. Formas de resistencia y grupos subalternos británicos**. Palimpsesto difundido en 2009a por el *FISYP*, instituto que es miembro de *CLACSO* (abrir en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/CONTRATYAFORISMOS.pdf - http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8; home).
LÓPEZ, E. A. 2009f. "Hacia el amanecer de *otra práctica* marxista", en http://www.salta21.com/spip.php?article2190, en 2009e **Salta 21** (http://www.salta21.com -home).
LÓPEZ, E. A. 2009h. "Boceto *para el estudio de los nexos entre metáfora, discurso y teoría*", diseminado en 2008g en revista **Opción** (http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_issues&pid=1012-1587&lng=es&nrm=iso –home), pp. 9/34, en http://www.scielo.org.ve/pdf/op/v25n58/art02.pdf. Universidad del Zulia, Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Vol. 25, N° 058 (abril - http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1012-158720090001&lng=es&nrm=iso).
LÓPEZ, E. A. 2009j. "Oportunidades abiertas para la continentalidad de la lucha, en América Latina", difundido en 2009i en la edición electrónica **Observatorio de la economía latinoamericana. Revista académica de Economía**, Nº 108 (enero), artículo incluido en http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/la/09/eal.htm. El *Número Internacional de Publicaciones Seriadas* (*ISSN*) del espacio es 1696-8352; el Dr. Juan Carlos Martínez Coll es su editor y es Director del grupo EUMED.NET,

Universidad de Málaga, Málaga, España. La revista se halla indizada en IDEAS-RePEc e inserta en http://www.eumed.net/cursecon/ecolat.
LÓPEZ, E. A. 2010a. **Prolegómenos a un semanálisis de los *Manuscritos de 1844***. Tarea *in progress*; obra inédita.
LÓPEZ, E. A. 2010b. "Estudios de demografía histórica: el reverso de las 'leyes' malthusianas", en http://www.eumed.net/rev/cccss/07/eal.pdf, enero de 2010a, en la *Sección* "Historia", en la revista electrónica **Contribuciones a las Ciencias Sociales** (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1988 – 5245), cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indexada en IDEAS-RePEc y alojada en http://www.eumed.net/rev/cccss/.
LÓPEZ, E. A. 2010d. "El corazón transfinito del Tiempo". Comunicación leída en las *Jornadas de la Escuela de Filosofía*, organizadas del 21 al 23 de noviembre de 2007 en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.), Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina (a publicarse en las **Actas**).

LYOTARD, F. 1993. **La condición posmoderna**. Planeta-De Agostini, Barcelona (España).

MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978b. "La Sagrada Familia", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1978a. **La Sagrada Familia y otros escritos**. Cátedra, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984b. "La ideología alemana", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984a. **La ideología alemana y otros escritos**. Grijalbo, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985b. "El Manifiesto Comunista", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**, pp. 25-61. SARPE, Madrid (España).

MARX LEVY, K. H. M. 1971. **Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.
MARX LEVY, K. H. M. 1972a. **Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.
MARX LEVY, K. H. M. 1972b. **La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850**. Editorial Polémica, Buenos Aires (Argentina).
MARX LEVY, K. H. M. 1973. **Contribución a la crítica de la Economía Política**. Ediciones Estudio, Buenos Aires (Argentina).
MARX LEVY, K. H. M. 1974. **Teorías sobre la plusvalía**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.
MARX LEVY, K. H. M. 1975a. **Teorías sobre la plusvalía**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.
MARX LEVY, K. H. M. 1975b. **Teorías sobre la plusvalía**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. III.
MARX LEVY, K. H. M. 1976. **Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina). Vol. III.
MARX LEVY, K. H. M. 1980. **La guerra civil en Francia**. Editorial Progreso, Moscú (ex *URSS*).
MARX LEVY, K. H. M. 1983a. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.

MARX LEVY, K. H. M. 1983b. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.
MARX LEVY, K. H. M. 1983c. **El capital**. Cartago, Buenos Aires (Argentina). Vol. III.
MARX LEVY, K. H. M. 1984b. "Tesis sobre Feuerbach", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1984a. **La ideología alemana y otros escritos**. Grijalbo, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1984c. **Miseria de la Filosofía**. SARPE, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985a. **Manuscritos: economía y filosofía**. Alianza Editorial, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985b. "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**, pp. 103/210. SARPE, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985c. "Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**, pp. 211-218. SARPE, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1985d. "Glosas críticas la Programa de Gotha", en MARX LEVY, K. H. M. y F. ENGELS. 1985a. **El Manifiesto Comunista y otros escritos**, pp. 219/245. SARPE, Madrid (España).
MARX LEVY, K. H. M. 1988b. "Diferencia entre la filosofía natural democrítea y la epicúrea", en MARX LEVY, K. H. M. 1988a. **Escritos sobre Epicuro**. Crítica, Barcelona (España).
MARX LEVY, K. H. M. 2005c. **Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zássulich**. Documento "bajado" en febrero en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm.

MILLER, J. A. 2009c. "Nota paso a paso", en Lacan, J.-M. É. 2009b. **El Seminario. Libro 23. El *sinthome*. 1975-1976**, pp. 195/241. Paidós, Buenos Aires (Argentina).

MIRANDA, J. P. 1978. **El cristianismo de Marx**. S. e., México (Méjico).

MONDOLFO, R. 1968. **Marx y marxismo**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).

MORIN, E. 1995. **Introducción al pensamiento complejo**. Gedisa, Barcelona (España).

MÜNSTER, A. 2008. **André Gorz o el socialismo difícil**. Nueva Visión, Buenos Aires (Argentina).

NEVES FREIRE, P. R. 1970. **Pedagogía del oprimido**. Tierra Nueva, Montevideo (Uruguay).
NEVES FREIRE, P. R. 1974. **La educación como práctica de la Libertad**. Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).

PARRA, C. y E. TABAKIAN. 2005. **¡Ese yerno de Lacan! Historia de un insulto**. Editorial Biblos, Buenos Aires (Argentina).

PLA, A. J. 1982. **La Historia y su método**. Fontamara, Barcelona (España).

PEIRCE, CH. S. 1987. **Obra lógico-semiótica**. Taurus, Madrid (España).

PRIGOGINE, I. 1997. **¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden**. Tusquets, Barcelona (España).

ROJAS, R. 2009b. “La Solicitada de la *UNSa*. fue y es una farsa”, en diciembre en http://www.salta21.com/spip.php?article2807, en 2009a **Salta 21** (http://www.salta21.com).

RUBIO LLORENTE, F. 1985b. “Introducción”, en MARX LEVY, K. H. M. 1985a. **Manuscritos: economía y filosofía**. Alianza Editorial, Madrid (España).

RULFO, J. 1968. **Pedro Páramo**. FCE, México (Méjico).

SALTA 21. 2009b. “Eduardo Saguier amplía la causa en delitos de acción pública”, en diciembre en http://www.salta21.com/spip.php?article2819, en 2009a **Salta 21** (http://www.salta21.com).

SERRES, M. 1994. **El nacimiento de la Física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias**. Valencia, Pre-Textos (España).

SPENGLER, O. 1993a. **La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal. Primera Parte. Forma y realidad**. Planeta-De Agostini, Buenos Aires (Argentina). Vol. I.

SPENGLER, O. 1993b. **La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal. Segunda Parte. Perspectivas de la Historia Universal**. Planeta-De Agostini, Buenos Aires (Argentina). Vol. II.

STALIN, I. V. 1970. **Los fundamentos del leninismo**. Grijalbo, México (Méjico).

STALIN, I. V. 2008. **Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico**. Ir al portal de *España Roja*, sito conservado por Lorenzo Peña.

ULIÁNOV, V. I. 1972. **Cuadernos filosóficos**. Ediciones Estudio, Buenos Aires (Argentina).

ULIÁNOV, V. I. 1973. **Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria**. Ediciones Estudio, Buenos Aires (Argentina).

ULIÁNOV, V. I. 1988. **Contra el burocratismo**. Editorial Anteo, Buenos Aires (Argentina).

WALLERSTEIN, I. 2006. **La decadencia del poder estadounidense. *Estados Unidos* en un mundo caótico**. Capital Intelectual, Buenos Aires (Argentina).

ZECCHETO, V. (coord.) 2005. **Seis semiólogos en busca de lector. Saussure, Peirce, Barthes, Greimas, Eco, Verón**. La Crujía, Buenos Aires (Argentina).

Índice

Publicado en 02 de marzo de 2010 en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.

El texto puede consultarse en http://www.eumed.net/libros/2010a/653/index.htm.